
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01641796 6

ALTINDISCHES LEBEN.

DIE CULTUR DER VEDISCHEN ARIER

NACH DEN SAṀHITĀ DARGESTELLT

VON

HEINRICH ZIMMER.



EINE VOM VIERTEN INTERNATIONALEN ORIENTALISTENCONGRESS
IN FLORENZ GEKRÖNTE PREISSCHRIFT.

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1879.

MEINEN VEREHRTEN LEHRERN

DEN HERREN PROFESSOREN

SIEGFRIED GOLDSCHMIDT

IN STRASSBURG,

RUDOLF ROTH

IN TÜBINGEN,

ALBRECHT WEBER

IN BERLIN

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.

VORWORT.

Das Material, nach welchem wir uns von dem Culturzustand, den die Hauptvölker unseres Sprachstammes bei ihrem Hervortreten aus dem Dunkel der Vorzeit erreicht hatten, ein Bild entwerfen können, erweist sich bei den einzelnen als wesentlich verschieden.

So ist, wie Jacob Grimm (Deutsche Mythologie 1, 8) schön sagt, in die deutsche Geschichte durch eines Römers unsterbliche Schrift ein Morgenroth gestellt worden, um das uns andere Völker beneiden können. Durch die Germania des Tacitus, in der ja kaum eine Seite des Lebens unserer Vorfahren unberührt bleibt, ist der Forscher deutschen Alterthums in die günstige Lage versetzt, den Zustand des deutschen Volkes vor seiner Wanderung kennen zu lernen, und es nimmt nach den Worten des ersten Kenners deutschen Alterthums dies Werk für ihn die Stelle ein, die einer Schrift eines Egypters oder Phöniziers zukommen würde, welche das griechische Volk vor der Wanderung nach Asien schilderte. Combiniert er mit den Zeugnissen des Tacitus noch, was unsere eigene Sprache und Litteratur, speciell die der Nordländer, die sich an keiner Völkerwanderung betheiligt haben, an die Hand gibt, so erhält er ein Bild von dem vorgeschichtlichen Leben unseres Volkes wie von keinem zweiten der verwandten europäischen Stämme.

Wesentlich anders sind die Quellen, aus welchen wir Kunde von der ältesten Geschichte des indischen Volkes und seiner Cultur schöpfen können. Keiner der Phönizier, die zu Hiram's und Salomo's Zeiten und wohl schon früher nach Ophir (indisch Abhīra) segelten und von dort mit den indischen Producten auch

indische Namen wie *Koph* = sanskrit *kapi* Affe mitbrachten, schildert uns das Volk, mit dem er in Handelsverkehr stand. Auch haben die indischen Arier keinen Homer aus der Periode aufzuweisen, die der Einwanderung ins eigentliche Hindostan vorangieng. Kunde von dem Leben des Volkes empfangen wir einzig und allein durch Sammlung der zerstreuten Anspielungen, die sich in der erhaltenen lyrischen Poesie des indischen Volkes jener Zeit vorfinden.

Keine Litteratur eines anderen indogermanischen Volkes hat jedoch eine solche Fülle von Liedern aus grauer Vorzeit gerettet wie die indische in ihren vier Veden, den Saṁhitā des Rig-, Atharva-, Yajur- und Sāmaveda. Hinzu kommt der glückliche Umstand, dass diese vedische Lyrik im höchsten Grade realistisch ist, wie sich im Verlaufe der folgenden Untersuchung vielfach zeigen wird. In den inbrünstigen Gebeten an die Götter, in den Preis- und Dankliedern für die gewährte Hülfe lassen uns die Sänger des arischen Volkes manch tiefen Blick werfen in ihre irdischen Verhältnisse, in das, was sie wünschen und begehren; ihre Tugenden und Laster nennen sie frei vor den alldurchschauenden Göttern. Nehmen wir noch hinzu, dass in die beiden Hauptsammlungen, die Saṁhitā des Ṛk und Atharvan, die nicht rein liturgischer Zwecke halber gemacht wurden, auch eine Anzahl Lieder und Bruchstücke von solchen aufgenommen sind, die in das eigenste und innerste Leben jenes Volkes einführen, so wird begreiflich, dass die Gesänge unschätzbare Zeugnisse bieten für das Leben des indischen Volkes in seinem Jugendzeitalter. Um so wichtiger werden die in den vedischen Hymnen niedergelegten Nachrichten dadurch, dass sie aus dem Munde gleichzeitig lebender, mithandelnder und mitwirkender Männer kommen, dass sie nicht einen Zeitpunkt in dem Leben des Volkes abspiegeln, sondern die Entwicklung durch mehrere Jahrhunderte an uns vorüber gehen lassen. Freilich nicht nach allen Seiten und auf alle Fragen antworten jene Rishi der indischen Vorzeit gleichbereit, mancher eingehenden Nachforschung setzen sie sogar hartnäckiges Schweigen entgegen. Sind beispielsweise schon die Andeutungen über Regierungswesen, Volksversammlungen gegenüber den Angaben des Tacitus dürftig zu nennen, so erfahren wir über Gericht und Art der Strafen sicher

nur, dass man ertappte Verbrecher an Bäume oder Pfosten band und in schweren Fällen ein Gottesurtheil, das Feuerordale entscheiden liess. Sehen wir jedoch von solchen Punkten ab, so lässt sich aus dem, was uns die vedischen Rishi mittheilen, im Grossen und Ganzen von dem Leben jenes frischen, jugendlichen Volkes, das stark war im Vertrauen auf seine Götter, ein Bild entwerfen, das an Klarheit und Genauigkeit des Tacitus Bericht über die Germanen übertrifft.

Dieses ist der Vorwurf meiner Arbeit. Dieselbe beruht auf einer Durcharbeitung der genannten Quellen, der Saṁhitā des Rig-, Atharva-, Yajur- und Sāmaveda und erstrebt Vollständigkeit auf Grund dieser Texte. Ein nicht unbedeutender Bruchtheil der in diesen Saṁhitā vereinigten Stücke stammt jedoch, wie bekannt, nicht mehr aus jenem ältesten Zeitraum in der Entwicklung der Arier in Indien, sondern gehört entweder schon entschieden dem frühen indischen Mittelalter an oder doch der dazwischen liegenden Uebergangsperiode. Dies ist eine von den Forschern vedischen Alterthums der verschiedenen Standpunkte anerkannte Thatsache; gleichwohl ist noch kein systematischer Versuch gemacht, die Kriterien für das Alter der einzelnen Stücke zu erörtern nnd fest zu setzen. Die Schwierigkeiten, die sich einem solchen Versuch annoch entgegenstellen, sowie das relativ junge Alter der vedischen Philologie erklären die Thatsache. Von den Forschern, die einzelne, seien es grammatische, seien es religionswissenschaftliche Fragen der vedischen Texte behandelten, haben die Einen von der auch von ihnen anerkannten Verschiedenheit des Alters der Texte einfach abgesehen für ihre specielle Frage, die Anderen haben, wenn ich so sagen darf, höhere Kritik von Fall zu Fall getrieben. Ersteren Weg konnte meine Untersuchung, wollte sie etwas mehr als eine statistische Aufzählung werden, nicht einschlagen. Es mussten sich vielmehr, wenn wirklich bedeutende Differenzen in Bezug auf das Alter einzelner Stücke bestanden, greifbare Unterschiede in einer Reihe von Fragen ergeben. Und dies ist in der That der Fall. Diese hervortretenden Unterschiede haben in der Darstellung innerhalb einzelner Kapitel praktische Verwerthung gefunden und ist so zum Theil der Wechsel arischen Lebens in verschiedenen Zeit-

räumen und den verschiedenen indischen Sitzen zur Anschauung gekommen.

Die Untersuchung erstrebt, wie hervorgehoben wurde, Vollständigkeit innerhalb der gesteckten Grenzen. Der Umfang der Texte jedoch und die grossen Schwierigkeiten, die einzelne Theile derselben noch der Interpretation bieten, machen beim besten Willen des Bearbeiters eine »absolute« Vollständigkeit doch immer zu einer »relativen«. Dieses Umstandes bin ich mir vollkommen bewusst; ich glaube jedoch verlangen zu dürfen, dass man nicht den ersten besten Gedanken, der über eine Stelle aus den genannten Texten kommt und der bei mir fehlt, a priori als ein Uebersehen von meiner Seite fasse. Um den Umfang der Arbeit nicht zu sehr zu vergrössern, sind öfters Gedanken, die ich nach allseitiger Ueberlegung verwarf, in der Darstellung weg geblieben ohne weitere Andeutung.

So führt zum Beispiel im Rigveda der Streitwagen *(ratha)* öfters das Beiwort *tricakra* »dreiräderig«. Es liegt in der That nahe an wirkliche Verhältnisse zu denken, da man auch bei anderen Völkern dreiräderige, ja sechsräderige Wagen (Hehn Culturpflanzen und Hausthiere Seite 119) vorfindet. Sieht man sich jedoch die Stellen genau an — das Wort kommt sieben Mal vor —, so ergiebt sich, dass in sechs Fällen (Rv. 1, 118, 2; 1, 157, 3; 1, 183, 1; 8, 58, 3; 10, 41, 1; 10, 85, 14) nur der Wagen der Açvin das Epitheton *tricakra* führt und an siebenter (Rv. 4, 36, 1) wird der preiswürdige, rosse- und zügellos den Luftraum durcheilende Wagen, den die Ribhu verfertigten, so genannt. Letztere sind nun auch ihrer Zahl nach drei (Ṛbhu, Vibhvan, Vāja), und der Wagen, den sie verfertigten, ist nach Rv. 10, 39, 12 eben der Wagen der Açvin. Dieser heisst nun weiterhin *trivandhura* »dreisitzig«, *trivṛt* »dreifach« (Rv. 1, 118, 2 u. ö); drei Felgen *(pavi)* sind an ihm dem Honig fahrenden, drei Stützen *(skambha)* zum Festhalten (Rv. 1, 34, 2):

»Ihr am selben Tage dreimal Fehler verhüllende besprengt dreimal heute das Opfer mit Honig, dreimal, o Açvin, lasst schwellend strömen uns kraftreiche Tränke im Abenddunkel und im Morgenlicht.

Kommt dreimal her, dreimal zu dem gehorsamen Manne, dreimal helft dreifach dem dienstfertigen; dreimal fahrt uns Freude zu, o Açvin, dreimal lasst schwellend strömen Labung wie nie versiegende Quellen« Rv. 1, 34, 3 ff.

Wenn wirkliche Verhältnisse zu Grunde lägen, sollte unter den zahlreichen Beiwörtern des Wagens (*sucakra, sukha* u. s. w.) nicht einmal *tricakra* erscheinen, wo es nicht vom Açvinwagen gebraucht ist? Tricakra ist also aus dem Açvinmythus zu erklären, und eine Deutung liegt nicht fern. Für mich folgt, dass nicht der geringste Grund vorliegt, den vedischen Ariern dreirädrige Wagen zuzuschreiben, ebensowenig wie siebenrädrige (*saptacakra* Rv. 1, 164, 3. 12) oder achträderige (*ashṭācakra* Av. 11, 4. 22).

Hervorgerufen wurde meine Untersuchung, wie ich verpflichtet bin anzugeben, durch folgende am 1. Mai 1874 von der philosophischen Facultät der Universität Strassburg aus der Max Müller'schen Preisstiftung gestellte Aufgabe: »Darstellung der antiquarischen Resultate, welche sich in Bezug auf die Wohnsitze, Lebensverhältnisse und den Bildungszustand der vedischen Arier aus der Rig-Veda-Saṁhitā ergeben« Die im Spätsommer und Herbst 1876 abgeschlossene Untersuchung erhielt am 1. Mai 1877 den Preis. Schon bei ihrer Ausarbeitung sah ich mich vielfach genöthigt, Material aus dem Atharvaveda herbeizuziehen, und nur die Kürze der Zeit verhinderte mich, schon damals das volle Material dieses wichtigen Denkmals mit zu verarbeiten. Dies sammelte ich unterdessen, ebenso die Daten aus den Saṁhitā des Yajur- und Sāmaveda, die ich, um eine äussere feste Grenze zu gewinnen, glaubte in derselben Vollständigkeit herbei ziehen zu müssen. Während der drei Monate Herbstferien 1877 fand die fast vollständige Umarbeitung statt, die ich als Concurrenzschrift zu der von der Königl. italienischen Regierung anlässlich des vierten internationalen Orientalistencongresses ausgeschriebenen Preisaufgabe: »Le vicende della civiltà ariana nell' India« einschickte. Meine Studien des Jahres 1878 bewegten sich zum Theil auf vedischem Gebiet, und es bot sich mir vielfach Gelegenheit, neues Material zu sammeln zur Nachbesserung in Einzelheiten; zu einer er-

neuten, vollständigen Durcharbeitung der einen oder anderen Quelle fand ich nicht Musse. Eine vielfach berichtigende und nachbessernde Durchsicht fand vor der Drucklegung des Werkes statt. Durch die erwähnte Umarbeitung und noch mehr durch die vielfachen Nachbesserungen im Einzelnen ist die Arbeit äusserlich nicht mehr so aus einem Guss, wie in ihrer ersten Gestalt vom Jahre 1876. Es ist mir dies des öftern bei der Lesung der Correctur aufgefallen; so weit es angieng, wurde diesen rein äusserlichen Incongruenzen Abhülfe geschafft, die oft darin bestanden, dass in der einen oder anderen vedischen Stelle, die in verschiedenen Theilen der Untersuchung zur Verwerthung kommt, die Wahl des Ausdrucks eine verschiedene war. Mit Hülfe der von mir gelieferten Register wird es Uebelwollenden vielleicht gelingen, noch das Eine oder Andere derart zu finden. Ich bitte jedoch zu berücksichtigen, dass meine Arbeit rein auf den Quellen selbst und nicht auf irgend einer festen Uebersetzung derselben fusst, bei ihrem Umfang demnach solche Ungleichheiten sehr natürlich sind.

Aufmunterung, Rath und wohlwollende Belehrung ist mir während der Arbeit reichlich zu Theil geworden. Hatte ich doch das Glück, bei drei verschiedenen Lehrern bedeutendere Stücke des Rig- und Atharvaveda interpretieren zu hören. Wie viel ich namentlich den Vorlesungen von Professor Roth in Einzelheiten direct verdanke, zu wie vielen Untersuchungen seine Bemerkungen Anlasss gaben, vermag ich gegenwärtig selbst nicht mehr überall fest zu stellen: nun, er braucht ja mit Priorität nicht zu geizen. Die Herren Professoren Dr. Gerland, Goldschmidt und Nöldecke in Strassburg überliessen mir eine Reihe von Notizen, die sie theils der ersten Bearbeitung beigeschrieben hatten, theils mir brieflich mittheilten. Dieselben wurden, soweit sie mich überzeugten, bei der Umarbeitung verwerthet; ein Gleiches gilt von den mir durch Professor Weber zur Verfügung gestellten Bemerkungen. Den genannten Herren spreche ich noch einmal an dieser Stelle meinen Dank aus.

Was die litterarischen Hilfsmittel anbelangt, so stehen in erster Linie die Leistungen des Sanskrit-Wörterbuchs der Petersburger Academie (bezeichnet Wtb.): sie haben die vedische Philologie geschaffen. Roth hat nun schon länger als ein

Menschenalter seine ganze Kraft dem Veda gewidmet und die wichtigsten und ältesten Texte wohl öfter durchforscht als alle anderen, die auf diesem Gebiete thätig waren und sind, zusammen; es kann daher sicherlich nicht Aufgabe derer sein, die nach ihm an diese Texte herantreten, eine Reihe anderer Meinungen und erster Einfälle zu Tage zu fördern, die er auch gehabt haben muss, aber verworfen hat. Nur wo gewissenhafte und unbefangene Ueberlegung zu der Ueberzeugung führt, dass sich eine Entscheidung treffen lässt, die auf höhere Wahrscheinlichkeit als Roth's Ansicht Anspruch machen kann, da ist der Widerspruch gerechtfertigt, Anführung der Gründe Pflicht. Nach diesem einfachen und auf anderen Gebieten der historischen Forschung als selbstverständlich geltenden Grundsatz habe ich mich zu Roth's Arbeiten verhalten. Nächst ihm ist meine Untersuchung in hervorragenderem Masse Dank schuldig A. Weber und J. Muir. Den Arbeiten des ersteren sind die zahlreichen Belege aus dem Kāṭhaka entnommen; er hat eine Reihe Einzeluntersuchungen, meistens an die Yajustexte sich anschliessend, geliefert, die in den Bereich mehrerer Partien der Arbeit fallen. J. Muir's 5 Bände »Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India« sind eine wahre Fundgrube für Jeden, der sich über die Fragen auf dem dem Gebiete der älteren indischen Geschichte unterrichten will; seine »Brief notes on society and life in the vedic age, as representend in the hymns« (ST. 5, 450 ff.) konnten mir zwar eine selbständige, neue Durcharbeitung des Rigveda nicht ersparen, gaben aber im Beginn werthvolle Fingerzeige für die Gesichtspunkte, nach denen ich meine Sammlungen anzulegen hatte. Was ich ferner Aufrecht, Benfey, Bollensen, Grassmann, Haug, A. Kuhn, Ludwig, M. Müller, Whitney, Wilson und anderen danke, ist aus dem den betreffenden Abschnitten beigefügten Litteraturbericht sowie aus den Anführungen zu ersehen.

Für den Rigveda, die wichtigste Quelle, liegen uns jetzt zwei vollständige deutsche Uebersetzungen vor von A. Ludwig (1876) und von Grassmann (1876—1877). Erstere fieng an zu erscheinen, als meine Sammlungen aus dem Rigveda so gut wie abgeschlossen waren; Grassmanns erster Band konnte bei meiner ersten Ausarbeitung gar nicht mehr benutzt werden. Bei der

erwähnten Umgestaltung und Erweiterung lag mir jedoch Ludwig's Uebersetzung ganz vor; der 2. Band Grassmann's, der die culturhistorisch wichtigsten Stücke enthält, kam erst später heraus. Dass ich beide Hilfsmittel in schwierigen Fällen zu Rathe zog, ist selbstverständlich. Aus Grassmann's Uebersetzung von Maṇḍala 1—8 grösseren Nutzen gezogen zu haben, kann ich nicht behaupten; es ist auffallend, wie derselbe gegenüber dem Richtigen, das sich in seinem Rigvedawörterbuch im Anschluss an Wtb. findet, in verhängnissvolle Irrthümer verfallen ist (vgl. z. B. unten Seite 333, 334 Anm.). Viel bedeutender ist der Gewinn, der meiner Untersuchung aus Ludwig's Uebersetzung zugeflossen ist, durch welche das Verständniss des Rigveda entschieden gefördert wird.

Der dritte Band von Ludwigs Werk: »Die Mantralitteratur und das alte Indien als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda« kam in meine Hände, als der Anfang meiner Arbeit schon gedruckt war und das Manuscript des Ganzen aus meinen Händen. Da die Einleitung »sich mit dem Culturgeschichtlichen in engerem Sinne nicht eingehender beschäftigt«, so ist daraus für die Sache kein erheblicher Nachtheil erwachsen, zumal derjenige Theil dieses Bandes (Seite 167—256), der sich mit Kapitel 1. 4. 6 meiner Untersuchung berührt, im Wesentlichen nur eine Wiedergabe ist von Ludwig's Schrift: »Die Nachrichten des Rig- und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien Prag 1875«. Diese Abhandlung selbst aber hat volle Berücksichtigung gefunden. In Bezug auf die Ordnung der Gesellschaft im altindischen Staate hat nun Ludwig eine Reihe der unhaltbarsten Positionen aufgegeben; es würden daher auch meine Bemerkungen gegen ihn sowie meine eigene Darstellung in einigen Punkten eine modificierte Gestalt bekommen haben, wenn sein Werk mir früher zugekommen wäre. Da Ludwig selbst in seiner Einleitung keine Verweise auf die frühere Abhandlung gibt, dieselbe andererseits auch nur wenigen zugänglich sein wird — ich verdanke sie der Güte Scherer's —, so habe ich in den Nachträgen, die ich zu berücksichtigen bitte, noch die einschlägigen Stellen der »Einleitung« Ludwig's in allen wichtigen Fällen beigebracht. Ausführlicher habe ich mich über

Ludwig's Uebersetzung nebst Einleitung ausgesprochen im Anzeiger für Deutsches Alterthum 2, 289 ff., 5, 307 ff.

Den »Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Geldner und Kägi. Mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875« ist die Uebersetzung einzelner Hymnen entnommen, wie an betreffender Stelle vermerkt ist.

Zuletzt aber mit Ehrfurcht sei Lassen's Indische Alterthumskunde genannt. Möge meine Arbeit als eine des grossen Werkes nicht unwürdige Ergänzung befunden werden.

Berlin, 4. März 1879.

Heinrich Zimmer.



INHALT.

ERSTES BUCH.

Das Land und seine Bewohner.

Kapitel I.

Seite

Das Land 3

Kapitel II.

Klima und Boden 40

Kapitel III.

Producte 49
- Mineralreich 49
- Pflanzenreich 57
- Thierreich 72

Kapitel IV.

Völker und Stämme 100
- Dasyu und Arier 100
- Die Stämme der Ureinwohner 118
- Die Stämme der Arier 119

ZWEITES BUCH.

Die äusseren Zustände unter dem vedischen Volke.

Kapitel V.

Ansiedelung und Wohnung 141

Kapitel VI.

Staat und Recht 158

Kapitel VII.

Die Volkswirthschaft 221
- Viehzucht 221
- Ackerbau 235
- Jagd 243
- Gewerbe und sonstige Beschäftigungen der Männer und Frauen . 245
- Handel und Schiffahrt 255

KAPITEL VIII. Seite
Kleidung und Schmuck 261

KAPITEL IX.
Lebensmittel 268
Speisen 268
Getränke 272

KAPITEL X.
Vergnügungen 283
Spiel 283
Tanz 287
Musik 289
Wagenrennen 291

KAPITEL XI.
Der Krieg 293

DRITTES BUCH.
Die inneren Verhältnisse.

KAPITEL XII.
Familie und Sittlichkeit 305

KAPITEL XIII.
Kunst und Wissenschaft 337
Dichtkunst 337
Schreiben und Rechenkunst 347
Himmelskunde 349
Kosmologische Vorstellungen 357
Zeiteintheilung 360
Heilkunde 374

KAPITEL XIV.
Tod und Bestattung 400

KAPITEL XV.
Das Leben nach dem Tode 408

Anhang: Ein Culturbild aus dem Yajurveda 425
Nachträge und Berichtigungen 429
Register 437

ERSTES BUCH.

DAS LAND UND SEINE BEWOHNER.



KAPITEL I.

DAS LAND.

Ich will versuchen das äussere und innere Leben der indischen Arier darzustellen, soweit uns die Hymnen und Sprüche der Veden darüber Nachrichten erhalten haben. Wir betrachten zunächst den Schauplatz, auf welchem dieses Volk nach seiner Loslösung von den éranischen Brüdern sich ansiedelte und ausbreitete, seine Kriege führte und seine Götter besang.

Suchen wir die geographische Lage desselben näher zu bestimmen, so sehen wir uns hauptsächlich auf die Flüsse angewiesen: Berge und Gebirge werden zwar häufig genug erwähnt, aber selten mit specieller Bezeichnung, der Name einer Stadt begegnet uns mit völliger Sicherheit nirgends in den Liedern und Sprüchen des Rigveda und Atharvaveda. Soviel lässt sich mit Bestimmtheit gleich voraus sagen, dass die Hauptmasse der vedischen Arier in älterer Zeit zu beiden Seiten des Indus und in den östlich gelegenen Strichen, die durch zahlreiche kleinere und grössere Nebenflüsse des Indus durchzogen sind, ansässig war: es ist das Gebiet der *Sapta sindhavaḥ,* das heutige Penjâb. Wie weit noch vedische Stämme westlich des Indus sassen, wie weit andere allmählich nach Osten vordrangen oder vorgeschoben wurden, welches die Grenzen nach Süden waren, bedarf jedoch näherer Untersuchung.

Litteratur: Roth Zur Litteratur und Geschichte des Veda S. 136 ff., M. Vivien de Saint Martin Étude sur la géographie du Véda p. 10 ff., Ludwig Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda S. 20 ff., Lassen Indische Alterthumskunde 1², 643 ff.

Voran stellen wir die Nadīstuti (Preis der Ströme) Rv. 10. 75, ein Hymnus, in welchem ein Sänger die ihm bekannten Flüsse deutlich nach einem bestimmten Systeme aufführt:

1. Eure hohe Herrlichkeit, o Gewässer, soll der Sänger verkünden auf des Vivasvant Sitze. Je zu sieben in drei Abtheilungen kommen sie hervor: unter den eilenden Wassern ragt an Wogenfülle *(ojasā)* weit hervor die Sindhu.

2. Es grub dir zum Lauf, o Sindhu, Varuṇa das Bette, als du den Wettlauf antratest: auf der Erde abschüssigem Rücken eilst du hin, du führst den Zug dieser muntern (Wasser).

3. Zum Himmel empor strebt von der Erde das Tosen: mit glänzendem Gischt *(bhānunā)* spritzt sie hinaus endlos den Schwall; wie aus der Wolke die Regengüsse donnernd hervorbrechen, so wälzt sich die Sindhu dahin, brüllend wie ein Stier.

4. Dir, o Sindhu, strömen sie (die Flüsse) zu wie blöckende Mutterkühe zum Kalbe eilen; wie strotzende Milchkühe ergiessen sie sich mit Schwall. Gleich einem kriegerischen Herrscher führst du beide Heerflügel an, wenn du dich an die Spitze der von den Bergabhängen eilenden stellst.

5. Folgt diesem meinem Preisgesang Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī, Çutudrī und Parushṇī: o Marudvṛdhā höre mit Asiknī, Vitastā, o Arjīkīyā höre mit Sushomā.

6. Mit der Tṛshṭāmā zuerst vereint eilst du, mit Susurtu, Rasā, Çvetyā; du, o Sindhu, mit der Kubhā zur Gomatī, zum Krumu mit der Mehatnu: (mit ihnen allen vereinigst du dich), um mit ihnen dahin zu eilen.

7. Die strahlende, schillernde, mächtig glänzende treibt ihren Dunst (*rajāṁsi* die auf dem Flusse lagernden Nebel) über die Ebenen, die unnahbare Sindhu, unter den schnell dahin strömenden die schnellste — eigentlich die thätigste unter den thätigen —, wie eine glänzende Stute wunderbar gleichsam zu schauen.

8. Rossereich ist die Sindhu, reich an Streitwagen, Gewändern, Gold mit sich führend, herrlich, hat Fülle an raschen Rossen; wollig ist die jugendliche, wasserreich — oder sollten in *ūrṇāvatī* und *sīlamāvatī* bestimmte am Indus wachsende Pflanzen gemeint sein? —: auch kleidet sich die beglückende in *madhuvṛdh* — eine am Indus wachsende Pflanze? doch siehe Roth im Wtb. —.

Die Aufzählung der Flüsse beginnt der Sänger im Osten: das ganze ihm bekannte Flusssystem Indiens wird nach Vers 1 in drei Unterabtheilungen zu je sieben Strömen getheilt. Letztere Zahl dürfen wir nicht im eigentlichen Sinne nehmen; sie ist im Rigveda einfach eine Bezeichnung der unbestimmten Vielheit. Die drei Flussgebiete sind das der Gaṅgā, die östlichen und die westlichen Zuflüsse der Sindhu. Auch Rv. 10, 64, 8 werden die dreimal sieben eilenden Ströme, die gewaltigen Wasser neben Bäumen, Bergen u. s. w. angerufen. Betrachten wir nun den Flusskatalog im Einzelnen.

Gaṅgā. Direkt wird dieser Strom im Rigveda nicht mehr erwähnt, indirekt als von Ariern bewohnt Rv. 6, 45, 31: »Bṛbu trat siegreich auf das hohe Haupt der Paṇi wie Urukaksha (so nach Roth im Wtb.) der an der Gaṅgā wohnende«. Auch in den übrigen Saṁhitā kommt ihr Name nicht vor.

Yamunā. Sie fliesst der Gaṅgā parallel und wurde, wie auch ihr Name zeigt, als Schwesterstrom aufgefasst. Ausser an unserer Stelle geschieht ihrer in den Liedern des Rigveda nur zweimal Erwähnung Rv. 5, 52, 17: »Sieben, sieben Mächtige spendeten mir ein Hundert nach dem andern; an der Yamunā empfing ich die herrliche Gabe an Rindern, strich ein das Geschenk an Rossen«. Hieraus sieht man, dafs an ihren Ufern, wenn auch gegen Ende der vedischen Periode, schon feste Ansiedlungen der Arier waren. Rv. 7, 18, 19 erfahren wir, dass nach der Zehnkönigeschlacht Sudās mit seinen Tṛtsu sich aufmachte, um den an der Yamunā sitzenden Bheda zu züchtigen. Indirekt wird sie noch Av. 4, 9, 10 genannt; der Spruch beschreibt ausführlich die Wirkungen einer heilkräftigen Salbe, als deren Vater der Trikakud der höchste der Berge gepriesen wird, und schliesst der Beschwörer mit den Worten: »Wenn das Āñjana vom Trikakud kommt, dem Himavant entsprossen, so soll es alle Zauberer und Zauberinnen zermalmen. Magst du nun vom Trikakud kommen *(traikakuda)* oder giltst du als von der Yamunā stammend *(yadi yāmunamucyase)*: Diese beiden Eigenschaften *(nāmnī)* sind heilsam, mit ihnen beiden beschütze uns, o Āñjana«.

Sarasvatī. Bei diesem Fluss gerathen wir in eine Reihe von Schwierigkeiten. Die Sänger der alten Lieder sprechen

mit Begeisterung von der Grösse der Sarasvatī und können sie nicht laut und würdig genug preisen: »Sie durchbricht mit ungestümem Andrang, wie ein Wurzelschossgräber, die Gipfel der Berge mit den starken Wellen« Rv. 6, 61. 2. Sie hat ein goldnes Bette; ihre endlose, gerad ausgehende, gewaltige, wogende Fluth, ihr ungestümer Andrang wälzt sich tosend dahin Rv. 6. 61, 7. 8. Sie hat sieben Schwesterströme *(saptasvasar)*; sie, die *trishadhasthā* (aus drei Quellen entstehend?), *saptadhātu* (dasselbe wohl wie *saptasvasar*) ist, macht gedeihen die fünf Stämme des Ariervolkes Rv. 6, 61, 12. Nicht von ihr in fremde, öde Gegenden zu gerathen, fleht der Seher Rv. 6. 61, 14. »Mit nährendem Wogenschwall stürtzt sie hervor jene Sarasvatī, ein fester Grund und eherne Burg ist sie uns; wie ein Kämpfer im Wagenrennen alle anderen Gewässer mächtig überholend fliesst sie dahin, der Strom. Sarasvatī gilt als der einzige unter den Strömen, der mit klarem Wasser von den Bergen bis zum Ocean strömt: Acht habend auf Reichthum, auf viele Menschen, spendet sie Fett und labenden Trunk dem Anwohner« Rv. 7. 95. 1. 2. »Da an deinen beiden Rasenufern die Pūru zahlreich angesiedelt sind, so sei uns, o Marutfreundin, Förderin« Rv. 7, 96, 2. Auch in Rv. 8, 21, 18; »Citra nur ist König *(rājan)*, Königlein *(rājaka)* sind blos die andern, soviele ihrer auch der Sarasvatī entlang herrschen« muss Sarasvatī einen mächtigen Strom bezeichnen.

Dies stimmt nun ganz und gar nicht mit den Angaben, die wir über die Sarasvatī, den heiligen Grenzstrom des grossen brahmanischen Priesterstaates haben, und mit den heutigen Verhältnissen. In dem nicht breiten Striche zwischen Djamna (der alten *Yamunā)* und Setledj *(Çutudrī)*, an den Vorketten des Himālaya entspringt dieselbe: sie fliesst in derselben Richtung wie die Setledj, nimmt mehrere unbedeutende Nebenflüsse auf und verliert sich selbst noch nicht gross im Sande, sobald sie die Wüste erreicht. Lassen Alterthk. I², 47. Dies Verhältniss ist schon sehr alt: nicht nur im Bhāgav. Purāṇa wird der Ort erwähnt, wo die Sarasvatī verschwindet, sondern auch öfters im Mahābhārata als *Sarasvatyā vinaçana* oder *Sarasvatīvinaçana* (s. Wtb. s. *vinaçana)*: ja schon im Tāṇḍya Brāhmaṇa, das Weber Ind. Litt.² 74 ff. aus verschiedenen Gründen für älter als die übrigen Brāhmaṇa hält und so nahe als möglich an die Rishi-

Zeit heran rücken möchte, wird 25. 10. 16 der Ursprung der Sarasvatī einfach mit den Worten *catuçcatvārimçadāçvīnāni Sarasvatyā vinaçanātplakshaḥ prāsravaṇaḥ* (44 Tagereisen von dem Verschwinden der Sarasvatī ist ihre Quelle) angegeben.

Dass es einst anders gewesen, dass etwa gewaltsame Veränderungen in der Erdoberfläche hier vorgegangen seien, dessen geschieht nirgends Erwähnung. Die sich darbietende Schwierigkeit hat man auf verschiedene Weise zu lösen gesucht.

M. Vivien de S. Martin Ėtude p. 25 ff., Lassen Alterthk. 1², 118 nehmen an, dass jener mächtige Strom des Rigveda und das heutige unbedeutende Flüsschen identisch seien. Nach den Untersuchungen zweier englischen Ingenieure aus den Jahren 1832 und 1834 sollen sich in der Wüste noch deutliche Spuren des alten Bettes nachweisen lassen; von Dandhal bis Bhatnīr soll die Sarasvatī unter dem Namen Kaghar noch zeitweise dasselbe füllen, unterhalb Bhatnīr verliert sich dieser bis dorthin in der Regenzeit Wasser führende Fluss unter dem Namen Slakro Bān vollständig. Weiterhin findet sich zehn Meilen unterhalb Bhatnīr ein trockenes Bette eines alten Stromes, der von Südost hier einmündete; das alte Bette des Slakro Bān will man von Bhatnīr noch ungefähr fünfzig Meilen weit nach Westen verfolgt haben bis zu dem Orte Kala Pahar, der zehn Meilen südöstlich von Bhāvalpur (an der Sedledj) und zwanzig Meilen östlich von Utsch liegt. Von dort aus wendet sich das Bette nach Westen; ob es, was am wahrscheinlichsten ist, zum Indus geht, hat man nicht untersucht.* — Auch M. Müller Hymns to the Maruts p. 46 hält beide Sarasvatī für identisch und ist der Meinung, dass die jetzt im Sande sich verlierende Sarasvatī einst den Samudra erreicht habe, möge man nun unter letzterm den Indus oder den indischen Ocean verstehen.

Ganz verschieden ist die Ansicht Roths, die er im Wtb. über Sarasvatī aufstellt:** »Nom. pr. eines mächtigen in das Meer mündenden Stromes, vermuthlich des Indus und seiner

* Vergleiche mit diesen Angaben, die ich der ausführlichen Darlegung Vivien de S. Martin's verdanke, die Kiepertsche Karte von Vorderindien (Neuer Handatlas Nr. 29), die mit Ausnahme unwesentlicher Differenzen in den Namen Gharghar etc. vollständig stimmt.

** Siehe schon A. Weber Vājas. Spec. 2, 80 Note.

Genie, welche die Anwohner ihrer Ufer schützt und Güter verleiht. Dieser Name *Wassermassen* gleichsam *Teiche* oder *Seen in sich befassend* wäre als der besondere und heilige und *Sindhu* d. i. der Fluss als der allgemeinere und profane zu betrachten. Auf das Flüsschen in Madhyadeça hat die spätere Zeit mit dem Namen die Attribute der Heiligkeit übertragen: dass derselbe aber in der Vorzeit ein Strom gewesen, auf welchen die Schilderung des Veda passen sollte, lässt sich nicht wahrscheinlich machen.« Ibid. 3c: »Nomen pr. eines kleinen heilig geachteten Flusses, der mit der Dṛshadvatī die Grenzen von Brahmāvarta bildet, im Sande verläuft. Rv. 3, 23, 4: 10. 64, 9; 75. 5.«

Dieser Ansicht Roth's stimmen bei Grassmann im Wörterbuch zum Rigveda und Ludwig Nachr. S 13. Es hat Roth nach meiner Ueberzeugung hier wieder ein Räthsel des Rigveda glücklich gelöst. Denn wenn jene Angaben der englischen Ingenieure richtig sind — und ich zweifle nicht im Entferntesten daran —, was folgt daraus? doch wohl nur, dass die jetzige Sarasvatī in früherer Zeit, womöglich in unserer vedischen, zu gewissen Jahreszeiten wirklich bis zum Indus ihre Wasser brachte; sollte sie wohl grösser gewesen sein als die Çutudrī? diesen Nachweis möchte Niemand erbringen können. Wenn die Lichtung der Wälder des Himālaya der Sarasvatī ihre Wasser nahm, wie Vivien de S. Martin vermuthet, warum wurden die anderen zahlreich dort entspringenden Flüsse davon nicht betroffen? War auch die Sarasvatī, wie man zugeben kann, ein Fluss wie die Çutudrī, verlor sich nicht im Sande,* so passen doch, wie nicht angezweifelt werden kann, die Schilderungen des Veda im Entferntesten nicht auf sie.

Es kommen noch andere Gründe hinzu, die dafür sprechen, dass wir unter Sarasvatī den Indus zu verstehen haben: sie wird in allen Theilen des Rigveda erwähnt von den ältesten bis zu den jüngsten. Aus Stellen wie Rv. 7, 96, 2; 8, 21, 18; 6, 61, 12. 14, die oben ausgehoben sind, geht hervor, dass nicht nur ihre Ufer der Länge nach bewohnt waren, sondern dass sie geradezu den Mittelpunkt jener vedischen Arier bildete. Will

* Vergleiche M. Müller Hymns to the Maruts p. 46: »I believe it can be proved that in the Vedic age the Sarasvatī was a river a large as the Sutlej.«

aber Jemand denselben für die vedische Periode vom Indus verlegen? So viel ich sehe weder Vivien de S. Martin noch Lassen oder M. Müller. Hätte wirklich die Hauptmasse der Stämme, die wir das vedische Volk nennen, in solcher Nähe der Yamunā und Gaṅgā gewohnt, so ist die fast gänzliche Unkenntniss der letzteren schwer erklärlich. Wie sollten die Arier weiterhin so thöricht sein, einen Strom seiner Länge nach zu besiedeln (Rv. 8, 21, 18), der durch Wüste und ödes Land fliesst, wie stimmt dies zu den Angaben des Rigveda über des Landes Fruchtbarkeit? Dass einst hier fruchtbares Gefilde gewesen und in der Zeit nach der vedischen Periode eine Veränderung der Erdoberfläche über Tausende von Quadratmeilen eingetreten sei, wie Müller anzunehmen geneigt ist (l. c.), entbehrt aller Wahrscheinlichkeit; im Gegentheil, in der vedischen Vorzeit bestand jene Wüste schon, wie ich weiter unten darthun werde. Was ferner hindert uns Rv. 7, 95, 1 zu übersetzen: »Mit nährendem Wogenschwall stürzt hervor jene Sarasvatī, ein fester Grund und eherne Burg ist sie uns. Wie ein Kämpfer im Wagenrennen alle anderen Gewässer mächtig überholend fliesst sie dahin die Sindhu?«* Hier haben wir beide Namen neben einander. Beachtenswerth ist auch, dass das Epitheton *apasāmapastamā*, das Rv. 6, 61, 13 der Sarasvatī d. i. nach Roths Ansicht der Sindhu beigelegt wird, in der Nadīstuti Rv. 10, 75, wo die spätere Sarasvatī wirklich Erwähnung findet, nicht diese, sondern die Sindhu bekommt. Höchst wichtig ist noch die Stelle V. S. 34, 11: *Pañca nadyaḥ Sarasvatīmapiyanti sasrotasaḥ — Sarasvatī tu pañcadhā so deçe' bhavatsarit* (Fünf fluthende Flüsse eilen zur Sarasvatī. Sarasvatī aber wurde fünfgetheilt der Strom im Lande). Der Vers wird dem Gṛtsamada zugeschrieben, der nach der Tradition der Verfasser der meisten Hymnen des zweiten Maṇḍala der Ṛk-Saṁhitā ist. Mahīdhara versteht, wie kaum anders zu erwarten ist, unter Sarasvatī hier das Flüsschen im späteren

* M. Müller benutzt gerade den Ausdruck *dharuṇamāyasī pūr* als Stütze, dass hier die spätere Sarasvatī gemeint sei: »I believe it can be proved that in the Vedic age the Sarasvatī was the last of the rivers of the Penjāb, and therefore the iron gate or the real frontier against the rest of India.« Aber einer natürlichen Grenze gegen den Osten bedurften wahrlich die vedischen Arier nicht, waren sie es ja, die die Urbewohner immer weiter von Ort zu Ort trieben (Rv. 6, 47, 21).

Brahmāvarta;* allein schon Weber Vājas. Saṁh. spec. 2, 80 N. suchte unter Sarasvatī einen anderen Namen für Sindhu an unserer Stelle. Der Umstand, dass obiger Vers in den uns erhaltenen Liedern des Gṛtsamada nicht vorkommt, vermag gegen das Alter desselben nichts zu beweisen; verdächtig ist jedoch das Wort *deça,* das in keinem älteren Texte bis jetzt nachgewiesen ist. Gleichwohl wird man Webers Ansicht, die auch Roth im Wtb. theilt, zustimmen müssen, da die ganze Situation zu wenig auf das kleine, im Sande verlaufende Flüsschen passt. Vielleicht dass bei der endgültigen Redaction der V. S., die sicherlich stattfand als die Arier längst in Hindostan sassen, als die Sarasvatī in Brahmāvarta heiliger Strom geworden war, die Anordner denen jedes Bewusstsein der ältern Bedeutung des Namens Sarasvatī fehlte, das Wort *deça* an Stelle eines älteren setzten, um die von ihnen angenommene Beziehung zu Madhyadeça recht deutlich zu machen.

Um meine Ansicht kurz zusammen zu fassen, wir haben hier im Flusskatalog, ferner Rv. 10, 64, 8, wo Sarasvatī neben Sindhu und Sarayu angerufen wird, und vielleicht in einigen andern Stellen die spätere Sarasvatī, den Grenzfluss zwischen dem östlichen und westlichen Stromgebiet Vorder-Indiens zu suchen. Ob dieselbe in der Periode, aus der die Hymnen stammen, ihre Wasser noch bis zur Sindhu brachte, ist ungewiss; möglich dass die Arier von Westen nach Osten vordringend sich von der Wüste entfernt hielten und gar nicht soweit südlich kamen, um es constatieren zu können. In den oben ausgehobenen Stellen sowie in einigen andern ist unter Sarasvatī der Indus zu verstehen.

Der Aufzählung im Flusskatalog folgend wenden wir uns nun zum Stromgebiet des Indus:

Çutudrī. Dieser Strom, durch Volksetymologie in späterer indischer Zeit in Çatadru umgedeutet, heute Setledj genannt, ist der eigentliche Grenzfluss des Fünfstromlandes und der grösste Nebenfluss des Indus. Obwohl schon in früher vedischer Zeit

* „*Sarasvatīnadīdevatyā | yāḥ dṛshadvatyādyāḥ pañca nadyaḥ sarasvatīmapiyanti gacchanti kimbhūtāḥ sasrotasaḥ samānaṁ srotaḥ pravāho yāsaṁ tāḥ | turavadhārane sā u saiva sarasvatyeva pañcadhā deçe sarinnadī abhavat-pañcāpi svanāmāni tyaktvā sarasvatyevābhavat.*“

bewohnt, geschieht seiner in unseren Texten nur noch einmal Erwähnung Rv. 3, 33, wo die Bharata auf einem Kriegszug nach Osten begriffen am Zusammenfluss der Çutudrī und Vipāç übersetzen:

»Es eilen lustig aus dem Schoos der Berge
im Wettlauf wie zwei losgelassene Stuten
Wie schmucke Kühe leckend ihre Kälber
Vipāç und Çutudrī mit ihren Fluthen. 1.

Auf Indra's Ruf und kaum den Wink erwartend
wie Wagenrenner strebet ihr zum Meere.
Zusammen laufend mit geschwollnen Wogen
ergiesst ihr in einander euch, ihr schöne.« 70 Lieder S. 132.

Vipāç, um sie hier einzuschalten, wird ausser Rv. 3, 33, 3, wo Viçvāmitra sie »den mütterlichsten der Ströme, die breite glückbringende Vipāç« nennt, in den vedischen Saṁhitā nicht weiter erwähnt; denn in Rv. 4, 30, 11: »Dort lag ihr (der Sūryā) Wagen zerschmettert, *vipāçyā;* sie floh in weite Ferne« wird *vipāçi* wohl nach Nir. 11, 48 als Nom. Sing. von *vipāçin* »ohne Strang« zu fassen sein. Bei den Griechen hiess sie *Ὕφασις Ὕπανις, Βίπασις, Βίβασις;* jetzt ist ihr Name Biyas.

Parushṇī. Sie wird Rv. 8, 74, 15 *mahenadi* »grosser Strom« angerufen. In dem Kampf des Sudās und seiner Tṛtsu mit den zehn Königen spielte sie eine bedeutende Rolle; auf dem linken Ufer der Parushṇī standen die Tṛtsu, die Schaaren der zehn Könige suchten den Fluss abzuleiten, um so leichter die Feinde angreifen zu können; aber beim Durchzug durch den Strom kamen die meisten elend um, indem die theilweise abgelenkten Wogen vermuthlich wieder in ihr altes Bette strömten: »Unheil sinnend gedachten die Thoren die unerschöpfliche Parushṇī von ihrer Bahn abzulenken und zertheilten ihre Fluthen. Der Beherrscher der Erde packte sie gewaltig, Heerde und Hirt lag aus Scheu stille da. Sie gingen in ihr Verderben als ob es ihr Ziel wäre, in die Parushṇī, selbst der Schnelle konnte sich nicht retten (*ca ná* zu lesen): dem Sudās überlieferte Indra die flüchtigen Feinde, die bei den Leuten prahlenden« Rv. 7, 18, 8. 9. Die Parushṇī ist ohne Zweifel die spätere Irāvatī, heutigen Tages Rawi; so schon Yāska Nir. 9, 26.

Marudvṛdhā. Sie wird sonst nirgends genannt; da es nun heisst »Marudvṛdhā mit Asiknī und Vitastā« letztere beiden aber

deutlich die in einander fliessenden Ströme Akesines und Hydaspes sind, so vermuthet Roth Zur Litt. S. 138 ff., dass unter Marudvṛdhā der vereinigte Lauf beider verstanden sei bis zur Aufnahme der Parushṇī (Irāvatī). Ludwig Nachr. S. 13 nimmt an, Marudvṛdhā bezeichne den untern Lauf nach der Einmündung der Parushṇī; so auch Kiepert Karte von Alt-Indien. Die Stellung *Asiknya Marudvṛdhe Vitastayā* macht jedoch Roths Ansicht am wahrscheinlichsten.

Die Vitastā kommt in den Saṁhitā nicht mehr vor; denn Rv. 4, 30, 12 ist wohl zu verstehen: »Den Strom Vibālī, der das Land weit überschwemmte, den engtest du, Indra, mit übermenschlicher Kraft ein.« Vivien de S. Martin sieht hier in *vitasthānā* nach Langlois einen andern Namen der Vitastā.

Die Asiknī wird noch einmal erwähnt Rv. 8, 20, 25: »Welches Heilmittel in der Sindhu, in der Asiknī, welches in den Gewässern, welches in den Bergen, ihr Marut, die ihr hier schön zugerichtete Opferstreu habt, das bringt her.«

Nachzuholen ist noch, dass in der Identificierung von Parushṇī und Marudvṛdhā Vivien de S. Martin abweicht. Erstere setzt er der Vipāç gleich, die sonst in unserm Kataloge fehle, letztere muss er dann nothwendig mit der Irāvatī identificieren. Nach dem Text des Hymnus lässt sich die Gleichsetzung Marudvṛdhā — Irāvatī kaum halten; *Asiknyā Marudvṛdhe Vitastayā* kann schwerlich bedeuten: Asiknī und Vitastā, ihr vereinigt euch und nach längerem Lauf fliesst ihr in die Marudvṛdhā. Die Vereinigung von Asiknī und Vitastā ist zudem ein grösserer Fluss als die Irāvatī selbst. Können wir demnach Marudvṛdhā der Irāvatī nicht gleich setzen, so bleibt für letztere nur die Parushṇī übrig.

»Ārjīkīyā höre mit Sushomā« fährt der Sänger in der Nadīstuti weiter fort. Ueber diese beiden Namen gehen die Ansichten weit auseinander. Nach Yāska Nir. 9, 26 soll unter Ārjīkīyā die Vipāç gemeint sein, unter Sushomā die Sindhu; letzteres ist, da ja der Sindhu der ganze Hymnus gilt, nicht möglich. Wenn wir berücksichtigen, wie wohlgeordnet die ganze Aufzählung bis jetzt war, so werden wir kaum unter Ārjīkīyā die Vipāç suchen dürfen. Sind es wirklich Flussnamen, die uns in Ārjīkīyā und Sushomā vorliegen, so müssen wir sie in derselben

Richtung weiter aufsuchen wie die bisherige Anordnung vor sich ging, d. h. es müssen Nebenflüsse der Sindhu in ihrem oberen Laufe sein. Hier vermuthet nun Vivien de S. Martin, dass unter der Sushomā der heutige Suwan zu verstehen sei, also der *Σόανος* des Megasthenes. Dieser Fluss entspringt (s. Kiepert Karte von Altindien) im Gebiete der spätern Abhisāra, am Fusse des Himālaya und fliesst, dem obern Lauf der Vitastā parallel gehend, in den Indus; an ihm liegt jetzt die Stadt Rawalpindi. Nicht so gelingt es Vivien de S. Martin für die Arjīkīyā einen passenden Fluss zu finden; wohl nimmt weiter stromaufwärts der Indus noch ein kleines Flüsschen auf, das nach Vivien Gharshīn heisst, allein gemäss der bisherigen Reihenfolge müssen wir die Ārjīkīyā vor der Sushomā erreichen, wenn wir von Osten kommen. Genannter Gelehrter entschliesst sich daher, in Ārjīkīyā keinen Fluss sondern die Gegend zu suchen, die der obere Lauf der Sushomā-Suwan durchströmt. — Grassmann im Wörterbuch zum Rigveda sieht in Ārjīkīyā und Sushomā Flüsse und identificiert nach Yāska ersteren mit der Vipāç; Ludwig Nachr. S. 13 fasst sie als Flüsse, die völlig unsicher sind. Roth hingegen Zur Litt. S. 137 ff. vermuthete in Ārjīkīyā und Sushomā Bezeichnung zweier Somagefässe, von denen das eine den Inhalt des andern in sich aufnimmt: in der Verbindung *ārjīkīyā sushomayā* sah er einen bildlichen Ausdruck des Dichters für »der Fluss, welcher in einen anderen fällt, und derjenige der jenen aufnimmt«. Auch in den Erläuterungen zu Nir. 9, 26 (S. 131) hält er an dieser Auffassung fest, scheint sie aber nach der Angabe unter sushomā im Wtb. jetzt aufgegeben zu haben. Die Möglichkeit einer solchen Anschauung für jene Zeit kann man wohl kaum bestreiten; aber es ist nicht wahrscheinlich, dass der Sänger mitten zwischen die Aufzählung einen allgemeinen Ausruf gestellt habe: viel glaublicher ist, dass er an wirkliche Flüsse dabei dachte. Ob er aber zwei für ihn fest bestimmte damit meinte, ob wir mit Vivien de S. Martin ein Recht haben, sie zu localisieren, dass muss ich stark anzweifeln. Betrachten wir die bisher genannten Flüsse, so sehen wir den Sänger in diesen Gegenden kundig: Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī sowie die Flüsse des Penjāb sind in schönster Ordnung. Anders steht es, wenn wir uns Vers 6 ansehen, der das dritte Flusssystem enthält, die Neben-

flüsse des Indus auf der rechten Seite: von den acht genannten ist ein einziger (Kubhā) nur sicher bestimmbar, andere (Rasā) sind wahrscheinlich gar keine Nebenflüsse der Sindhu. Es ist deutlich, dass mit der Vitastā des Sängers geographische Kenntnisse nach Nordwesten ausgiengen; jene Gegenden sind den in späterer Zeit nach der Yamunā weiter Vorgerückten nur mehr aus den Lieder der alten Rishi, der *pūrve* im Gegensatz zu ihnen den *nūtanāḥ*, bekannt: hier häuft ein solcher Epigone aus dem Material, das ihm ältere Lieder lieferten, eine Fülle Flussnamen zusammen zum Preise der Sindhu.

Ich lege daher auf die Identificierung Sushomā-Suwan keinen Werth. Letzteres ist schwerlich, wie Vivien de S. Martin anzunehmen scheint, aus Sushomā* entstanden; seine Sanskritform war vermuthlich Suvana oder Savana. Wirklich bietet Kiepert diesen Namen; aber aus welcher Quelle er ihn hat, blieb mir unbekannt (Schlegel?).

Wir wenden uns nunmehr zu der letzten Gruppe der aufgezählten Flüsse: Tṛshṭāmā, Susurtu, Rasā, Kubhā, Gomatī, Krumu, Mahetnu; ob diesen sieben noch ein achter Çvetyā zuzufügen, darüber lässt sich streiten.

K u b h ā. Wie allgemein anerkannt wird, ist hiermit der *Κωφήν* oder *Κωφής* der Griechen gemeint, Kabul heut zu Tage. Der Fluss wird noch einmal Rv. 5, 53, 9 erwähnt: »Nicht halte euch, o Marut, Rasā, Anitabhā, Kubhā, Krumu, Sindhu auf«: auch diese Zusammenstellung deutet wieder darauf hin, dass wir es mit Flüssen westlich vom Indus zu thun haben.

K r u m u und G o m a t ī (noch einmal Rv. 8, 24, 30 vorkommend) sollen nach Lassen den beiden Westzuflüssen des Indus, dem heutigen Kurum und Gomal entsprechen (siehe Roth Erläuter. zu Nirukta, S. 43 Note). Zu gleichen Resultaten kommt auch Vivien de S. Martin. Dann dürften wir M a h e t n u noch weiter unterhalb suchen.

Lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass die Bestimmungen von Krumu und Gomatī richtig sind, so kann man in Tṛshṭāmā, Susurtu, Rasā (Çvetyā?) nur obere Nebenflüsse des Indus nördlich

* Bemerkenswerth ist, dass bei Arrian Ind. 4, 12 nach Schwanbeck, Megasth. p. 31 für *Σόανος* eine v. l. *Σόαμος* sich findet.

vom Kabulstrom suchen. Vivien de S. Martin bringt jedoch Çvetyā und Rasā mit Nebenflüssen der Kubhā in Verbindung; ferner meint er Tṛshṭāmā und Anitabhā bezeichneten denselben Fluss. Das nur je einmalige Vorkommen eines jeden, sowie die Verbindung mit Rasā gibt aber noch keinen stichhaltigen Grund für diese Identificierung ab. Die Annahme eines Flusses Tṛshṭāmā tadelt Lassen Alterth. I², 643 an Vivien de S. Martin, sie gründe sich auf Unkenntniss der Sprache: »In der in Rede stehenden Stelle ist *tṛshṭā* rauh, schallend auf die Sindhu zu beziehen: *amayā* ist der Instrum. Sgl. Feminini von dem Pronomen *ama.*« Hier ist Lassen im Unrecht; gegen ihn spricht der Padapāṭha, sodann kommt der Pronominalstamm *ama,* von einigen Adverbien *(amā, amāt)* abgesehen, nur in der Verbindung *amo' hamasmi sā tvaṁ sāmāhamasmyṛktvaṁ* Av. 14, 2, 71 vor.

Rasā. Sie ist an verschiedenen Stellen des Rigveda genannt; sie wird als die »alte Mutter *(mātā mahī)*« um Hülfe angerufen Rv. 5, 51, 15; in dem Hiraṇyagarbhalied Rv. 10, 121, 4 heisst es: »Er, dessen Grösse diese Schneegebirge, das Meer mit der Rasā verkünden.« Rv. 9, 41, 6 hören wir, das sie um des Himmels Höhe fliesst; Rv. 10, 108, 1 fragen die am Ende der Erde wohnenden Paṇi die Saramā, Indra's Botin nach den geraubten Kühen: »Wie übersetztest du der Rasā Fluthen?« Rv. 1, 112, 12 wird unter den hülfreichen Thaten der Açvin auch die erwähnt, dass sie die Rasā strotzen machten mit Wasserschwall. Es erhellt deutlich, dass an allen diesen Stellen mit Ausnahme von Rv. 1, 112, 12 und den oben citierten Rv. 10, 75, 8; 5, 53, 9 von einem irdischen Strome nicht die Rede sein kann; es ist ein mythischer Fluss, der Erde und Luft umströmt. Wie aber die vedischen Arier sicher zuerst die *Sapta sindhavaḥ* in den von ihnen bewohnten Gegenden kannten, ehe sie dieselben an den Himmel versetzten (Rv. 8, 69, 12), so ist die Rasā als wirklicher Fluss das Ursprüngliche. Längst wurde schon erkannt, dass der Rasā des Rigveda die Raṅha des Avesta entspricht (Windischmann Zoroastr. Studien S. 187—189): letztere hat nun Spiegel (Avesta 3, 96) auf den Araxes des Herodot (1, 202) gedeutet, mit welchem Namen Herodot den Jaxartes benennt. Ist diese Identificierung begründet (Vgl. Max Müller Essays 1, 140; Justi Handbuch der Zendspr. s. v.; Spiegel Éran. Alterth.

1, 195), so folgt daraus noch keineswegs direkt, dass die vedische Rasā mit dem Araxes identisch ist, wie aus dem Verhältniss von Haraqaiti zu Sarasvatī erhellt. Aber der Umstand, dass sie entschieden über Indus und Kabulfluss hinaus zu suchen ist, dass sie dem Sänger von Rv. 5, 53, 9 als der entfernteste Punkt in der Richtung nach Nordwest gilt, verleiht einer solchen Gleichsetzung einige Wahrscheinlichkeit. Hinzu kommt, dass wir uns dann auch die allmähliche Entrückung der Rasā in das mythische Gebiet leicht erklären können. Hatten die Vorfahren der vedischen Arier einst vereint mit den Ahnherrn der spätern éranischen Völker an den Ufern der Rasā (Iaxartes) gesessen, waren vereint mit ihnen nach Süden gewandert und nach der Trennung an den östlichen Abhängen des Paropanisus in das Thal der Kubhā hinabgestiegen, von dort aus an den Indus und weiterhin in das Penjāb vorgedrungen, so konnte den Generationen, die in dem Gebiet der *Sapta sindhavaḥ* heranwuchsen, jener Ursitz der Ahnen nur mehr durch Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht bekannt sein. Je weiter sie nach Osten zogen, je mehr Jahrhunderte dahin flossen, um so dunkler musste die Kunde werden. Nichts war natürlicher, als dass jene Rasā in immer weitere Ferne gerückt, dass sie den Abschluss der Erde bildend gedacht wurde, wie sie Rv. 10, 108, 1 erscheint, dass sie endlich vollständig im Mythus aufgieng, wie angeführte Stellen zeigen.

Sindhu. Der letzte und bedeutendste der in unserm Hymnus erwähnten Ströme. Wie Seite 5 ff. gezeigt ist, erscheint die Sindhu häufig unter dem Namen Sarasvatī in den vedischen Liedern. Der Name Sindhu bezeichnete den Strom nur als »Fluss« κατ᾽ ἐξοχήν. Aus Rv. 10, 75 sowie den Seite 6 ausgehobenen Stellen ist ersichtlich, einen wie überwältigenden Eindruck dieser mächtige Strom auf das Naturvolk machte; auch neuere Schilderungen des oberen Laufes des gewaltigen Stromes, der nach Aufnahme sämmtlicher Nebenflüsse eine so stattliche Breite erreicht, dass Boote auf der Mitte desselben von beiden Ufern aus unsichtbar sind — Er ist ja die Gewässer in sich vereinigend: »Aus dem Himavant strömen sie (die göttlichen Wasser) hervor, irgendwo in der Sindhu ist ihre Vereinigung« Av. 5, 24, 1 —, stehen den begeisterten Ergüssen vedischer Dichter kaum nach. (Vgl. Vivien de S. Martin Étude p. 50 ff., 65 Note 1.) Ob der

Strom dem vedischen Volke bis zu seiner Mündung bekannt war, soll weiter unten näher geprüft werden. In den Saṁhitā des Yajurveda wird die Sindhu nicht mehr direkt genannt, sie ist dem nun im eigentlichen Hindostan sitzenden Volke gänzlich entrückt.

Ich wende mich nun zur Besprechung der in den Saṁhitā sonst erwähnten Flüsse, die in der Nadīstuti keine Stelle fanden.

Sarayu. An ihren Ufern spielt sich einer der zahlreichen Kämpfe arischer Stämme unter einander ab. Turvaça und Yadu, zwei öfters erwähnte indische Stammhelden, waren aus der Ferne her (Rv. 6. 45. 1) mit ihren Schaaren gekommen, setzten unter Indra's Hülfe glücklich über die Sarayu und schlugen die auf jenseitigem Ufer sich ihrem Zuge entgegenstellenden Arier Arṇa und Citraratha Rv. 4, 30, 18. Sodann kommt die Sarayu mit anderen Flüssen vereint vor: »Nicht soll euch, o Marut, Rasā, Anitabhā, Kubhā, Krumu, Sindhu hemmen; nicht soll euch aufhalten die Geröll mit sich führende Sarayu; uns werde euer Wohlwollen zu Theil« Rv. 5, 53, 9. Ferner Rv. 10, 64, 9: Sarasvatī, Sarayu, Sindhu, die grossen Ströme sollen rasch mit ihren Hülfen herbeikommen. Es ist die Frage ob wir an die spätere Sarayū zu denken haben, den bedeutendsten der Gaṅgānebenflüsse auf der linken Seite. Bei dieser Annahme fällt es scheinbar schwer, sich die Heimath des Sängers von Rv. 5. 53, 9 vorzustellen. Man möchte daher in der Sarayu einen der bedeutenden Ströme des Penjāb suchen; diese Vermuthung erhält noch dadurch Stütze, dass Sarayu, wohl kaum was anders bedeutend als »Fluss« wie Sarasvatī und Sindhu, sich zu Uebertragungen gut eignete: bei den Éraniern finden wir einen *haraēva* (Vend. 1, 30) und Darius zählt unter seine Provinzen auch eine *haraiva* (Inschr. von Behist. 1. 16). Vivien de S. Martin nimmt daher an, dass unter Sarayu wohl der vereinigte Lauf der Çutudrī und Vipāç zu verstehen sei. Gleichwohl glaube ich die vedische Sarayu mit der spätern identificieren zu dürfen und werde in einem andern Zusammenhang nachweisen, dass die scheinbar unpassende Zusammenstellung in Rv. 5, 53, 9 sich als vollkommen tadellos erweist und einen trefflichen Sinn gibt.*

* Vgl. auch Muir ST. II, pag. XXIV, Note 12.

Dṛshadvatī. Nur Rv. 3. 23. 4 vorkommend: »An der Dṛshadvatī, an der Apayā, an der Sarasvatī strahle Reichthum herbei.« Wir werden vom Sänger mitten in das heilige Land der spätern, brahmanischen Inder versetzt, nach Brahmāvarta. Die Sarasvatī ist hier die spätere; Dṛshadvatī ein kleiner Fluss, der anfangs ihr parallel laufend, dann nach Westen sich wendend in dieselbe mündet.

Unter Apayā können wir daher auch nicht mit Ludwig Nachr. 12 nur eine Variation des spätern Wortes Āpagā und somit die Gaṅgā erblicken. Entweder ist sie einer der kleinen Nebenflüsse der Sarasvatī, etwa der bei Sthaneçvara vorbei laufende, oder die etwas westlich der Sarasvatī gleichfalls sich in der Wüste verlierende Indramatī.

Suvāstu findet sich Rv. 8. 19, 37: »Es war Çyāva der Herr der Gaben mir Spender eines zum Fahren brauchbaren, kräftigen Rosses, Spender von dreimal siebenzig an der Furth der Suvāstu.« Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir den *Σόαστος* (Arrian Ind. 4, 11), den heutigen Suwad vor uns, den grössten Nebenfluss des Kabul (Kubhā) auf der nördlichen Seite. Siehe Lassen Alterth. 2, 132; Roth Erläut. zu Nir. S. 43.

Ueber die Lage der beiden Flüsse Çiphā — Erschlagen seien sie (die beiden Frauen Kuyava's) in der Çiphā Strudel« Rv. 1. 104, 3 — und Vibālī — »Den Strom Vibālī, der das Land weit überschwemmte, den engtest du Indra mit übermenschlicher Kraft ein« Rv. 4, 30, 12 — lässt sich nichts näheres aussagen.* Vergleiche Ludwig Nachr. S. 58.

Ob unter Hariyūpīyā und Yavyāvatī (Rv. 6. 27. 5. 6) zwei weitere uns nicht näher bekannte Flüsse zu verstehen sind oder Namen von Oertlichkeiten, ist nicht bestimmbar: »Es schlug Indra des Varaçikha Anhang dem Abhyāvartin Cāyamāna Hülfe bringend; als du den Vortrab der Vṛcīvant schlugst an der (? bei) Hariyūpīyā, da zerstob aus Furcht die Nachhut; dreissig Hundert gepanzerte Vṛcīvant vereint an der (? in) Yavyāvatī

* Aṁçumatī Rv. 8, 96, 15 bezeichnet entweder den Strom des Somasaftes oder was wahrscheinlicher einen mythischen Strom der Luft; letzteres gilt auch von Añjasī und Kuliçī Rv. 1, 104, 4, die Vivien de S. Martin sammt ihrem Epitheton *vīrapatnī* für Flüsse ansieht: »Añjasī, Kuliçī die Heldengattinnen wälzen sich mit ihren Fluthen dahin, Milchströme entsendend«.

gingen, o vielgerufener Indra, dem Pfeile erliegend, mit zerbrochener Rüstung in ihr Verderben.« Ludwig Nachr. S. 14 sieht in Hariyūpīyā einen Burgnamen, in Yavyāvatī einen in der Nähe derselben vorbeifliessenden Fluss. Vgl. Pañcav. Br. 25, 7 2.

Ebensowenig lässt sich leicht ins Reine kommen mit Çaryaṇāvant. Sāyaṇa hält das Wort für Name eines Teiches oder einer Gegend in Kurukshetra; Ludwig Nachr. S. 14 ff. sucht darin eine ältere Bezeichnung der späteren östlichen Sarasvatī. Roth erklärt es durch »mit Röhricht bewachsenes, stehendes Wasser. Teich und in übertragener Bedeutung die Somakufe«. Die betreffenden Stellen sind Rv. 10, 35, 2: »Die Gnade von Himmel und Erde erwählen wir uns; die mütterlichen Ströme, die Berge, die Seen (*parvatāñcharyaṇāvataḥ*, Grassmann: die an Somapflanzen reichen Berge), die Sonne, die Morgenröthe flehen wir um Schuldlosigkeit an, Heil verschaffe uns heute der gepresste Soma.« Schon diese eine Stelle spricht über Ludwigs Ansicht das Urtheil: *çaryaṇāvataḥ* muss nach gesunder, grammatischer Interpretation Acc. Plur. sein wie mātṝn, sindhūn, parvatān.

Rv. 9, 113, 1: »Indra der Vṛtratödter trinke den Soma hier in der Kufe (*çaryaṇāvati*) und nehme Kraft in sich auf, eine grosse Heldenthat auszuführen«; nichts ist gewöhnlicher in den Liedern des Rigveda als eine solche Aufforderung an Indra und kein Grund ist vorhanden mit Ludwig zu übersetzen »am Çaryaṇāvān«.

Rv. 9, 65, 22 ff.: »Welche Somatränke in der Ferne, welche in der Nähe oder welche hier in der Kufe (*çaryaṇāvati*) gekeltert werden: diese alle sollen uns Regen vom Himmel herbeibringen.«

Rv. 8, 64, 10 ff.: »Dieser Soma wird dir unter dem Menschenvolk, unter den Pūru gepresst, lauf herbei und trink von ihm; dieser Soma ist dir lieb in der Kufe (*çaryaṇāvati*), in dem Sushomagefäss (dem Gefäss mit dem reinen Soma?), im Ārjīkīyagefäß (dem die Trester enthaltenden?), der berauschende. Zu ihm komme, eile herbei, ihn trinke heute den dir lieben zu grosser Spende, zu kräftigem Rausche.«

Rv. 8, 7, 29: »Die Helden liessen ihre Wagen abwärts rollen *sushome çaryaṇāvati ārjīke pastyāvati*«; nach Ludwig: zu dem Hausbewohner an dem Sushomā, Çaryaṇāvān, Ārjīka. Aber

pastyāvati steht auf gleicher Stufe mit den übrigen Locativen, ist ferner Rv. 9. 97. 18 deutlich ein Beiwort des Soma. Roth sieht in allen drei Substantiven Namen für verschiedene Somagefässe.

Rv. 8. 6. 39: »Erfreu, o Indra, dich im Himmelsraum und an der Somakufe; find Wohlgefallen an Vivasvant's Andachtslied.«

Rv. 1. 84. 14: »Begehrend nach des Rosses Haupt, das in den Bergen verborgen war, fand er dasselbe in der Somakufe (*çaryaṇāvati*).« »Der Sinn ist: Indra fand die Sonne (das Haupt des Rosses Dadhyañc) durch die Macht des Somatrankes; diese gab ihm Kraft mit seinen Blitzen (den Gebeinen des Dadhyañc) die Dämonen, die sie versteckt hatten, zu erschlagen« Benfey Or. und Occid. 2. 245.

Ist auch noch manches in diesen Stellen dunkel — vgl. auch Benfey Sāmavedagloss. s. çaryaṇāvat —, so viel ist klar, dass sie nicht den mindesten Anhalt gewähren, in Çaryaṇāvant einen »Strom mit durchaus heiligem Charakter« zu sehen, speciell die östliche Sarasvatī. Rv. 10. 35. 2; 9. 113. 1; 9. 65. 22 sprechen sogar dagegen. Auch in Rv. 8. 64. 10 kann, wenn man mit Ludwig Sushomā und Ārjīkīyā als Flüsse fasst, nicht neben ihnen jene östliche Sarasvatī genannt werden, da dieselben nordwestlich von der Vitastā zu suchen sind.

Den Namen eines Flusses sieht Roth 70 Lieder S. 65. Anm. 2 in Kushavā in der Stelle Rv. 4. 18. 8: »Jetzt wirft bei Seite dich die junge Mutter und jetzt verschlingen dich Kushavā's Tiefen. Sāyaṇa hält Kushavā für eine Rākshasī; Grassmann Rigv. 1, S. 573 stimmt Roth zu. Ein Fluss mit gleichem oder ähnlichem Namen lässt sich sonst nicht nachweisen; denn *Κοσσόανος* (Arrian Ind. 4, 3) ein schiffbarer Nebenfluss der Gañgā, der bei Plinius H. n. 6. 22. 1 Cosoagus heisst, liegt lautlich zu weit ab.

Sicher liegt ein Flussname vor in Varaṇāvatī Av. 4. 7. 1; ihr Wasser ist des Amṛta Ausguss und soll das Gift abwehren. Es liegt sehr nahe Varaṇāvatī mit *Varaṇā* gleichzustellen, dem Namen für das eine Flüsschen, an dem Vārāṇasī (Benares) lag, dessen Erbauung Mahābh. 13, 1955 ja auf den in den Hymnen des Rigveda wohlbekannten Fürsten Divodāsa zurückgeführt wird.

Nicht unhäufig begegnen wir in den Hymnen des Rigveda dem Ausdruck *sapta sindhavaḥ* »die sieben Ströme« als einer zusammenfassenden Bezeichnung. Rv. 8. 54 (Vālakh. 6) werden sie neben den Wassern. Wind. Bergen. Wald. Erde angerufen. Auch *sapta yahvīḥ* bedeutet dasselbe: »Zu Agni streben alle Labungen wie die sieben rastlosen Ströme *(yahvīḥ)* zum Ocean Rv. 1, 71. 7. Nach M. Müller Essays 1. 61. Hist. of the Anc. S. p. 12 sind es der Indus. die fünf Ströme des Penjāb (Vitastā, Asiknī. Parushṇī. Vipāç. Çutudrī) und die Sarasvatī. Lassen Ind. Alterth. 1². 3 nimmt für die frühere Zeit. als die arischen Inder noch in Kabulistan sassen. bei *sapta sindhavaḥ* an den Indus. die Ströme des Penjāb und die Kubhā: an Stelle der letzteren trat dann Sarasvatī.* Auch Ludwig Nachr. S. 15 vermuthet an Stelle der Sarasvatī die Kubhā. Ich glaube, wir dürfen die Zahl »sieben« hier nicht urgieren; es ist einfach Bezeichnung der unbestimmten Vielheit wie so oft im Rigveda.** An eine fest begränzte Zahl von Flüssen lässt sich auch darum kaum denken. weil die vedischen Stämme ja bei ihrem Vorrücken von Westen immer neue Flüsse kennen lernten. Will man jedoch die ursprüngliche. feste Bedeutung der Formel urgieren. so können wir für die ältere Zeit nur an Kubhā denken; vgl. Whitney Journal of the Am. Or. Soc. 3, 311.

Sehen wir uns nun nach weiteren Anhaltspunkten um. nach denen wir den Schauplatz. auf dem die vedischen Hymnen und Opfersprüche entstanden sind. noch fester begränzen können, so erhebt sich die Frage: Kannten vedische Stämme den indischen Ocean. waren sie den Indus entlang gezogen bis zur Mündung?

Die Frage wird von Wilson auf das Entschiedenste bejaht: er schreibt dem vedischen Volke nicht nur Kenntniss vom Ocean

---

* Hierher zieht Lassen auch noch (cf. l. c. 1. 731 ff) Vend. 1, 19: »Als fünfzehnten der Orte und der Wohnsitze besten schuf ich, der ich Ahura-Mazda bin, das Sieben-Indien vom östlichen Indien bis zum westlichen Indien« und denkt an das durch die Sarasvatī, die fünf Flüsse des Penjāb und den Indus in 7 Gebiete zertheilte indische Land. Das Land bezeichnet *sapta sindhavaḥ* im Veda nur Rv. 8, 24, 27. Erwähnt sei, dass auch Firdausi, Shāhn. p. 1579 T. M. 7 Indien kennt: Kabul, Sindh, Hindh, Sandal, Chandal, Kashmir, Multan.

** Ueber die Gegenstände, an denen im vedischen Alterthum die Siebenzahl haftete, siehe Benfey Sāmav. Gl. s. *sapta*, Weber Ind. Stud. 2, 88 Note, Wtb. s. *sapta*.

zu, sondern macht es sogar zu einem auf demselben Schifffahrt treibenden Volke. Am schärfsten hat er seine Ansicht Rigveda 1, p. XLI ausgesprochen: »They were a maritime and mercantile people. Not only are the Sūktas familiar with the Ocean and its phenomena, but we have merchants described as pressing earnestly on board ship, for the sake of gain: and we have a naval expedition against a foreigne island, or continent frustrated by a shipwreck. The Hindus must have spread to the sea-coast, possibly along the Sindhu or Indus, into Cutch and Guzerat, before they could have engaged in navigation and commerce.« Auch Lassen Alterth. 1, 883 ff. ist der Ansicht, dass die arischen Inder schon vor 1400 v. Chr. Geburt, als sie noch im Fünfstromland und im östlichen Kabulistan sich aufhielten, den Indus an seiner Mündung, den Ocean kannten: »Die Anwesenheit derselben vor 1400 v. Chr. Geburt am Indus wird bewiesen durch die Sanskritnamen für indische Erzeugnisse, welche den Hebräern durch ihre Betheiligung bei der Schifffahrt der Phönizier nach Ophir bekannt geworden sind. Man darf aber als sicher annehmen, dass diese Schifffahrt nicht erst zu Salomons Zeit begonnen hatte, sondern viel früher schon von ihnen ausgeübt worden sei. Dass die Inder selbst an dieser Schifffahrt theil nahmen, lässt sich aus den Erwähnungen weiter Meerfahrten auf grossen Schiffen im Rigveda schließen, und es verdient bemerkt zu werden, dass eine Stadt im glücklichen Arabien, im Lande der früh kultivierten Sabäer, den Sanskritnamen Nagara d. h. Stadt führte.«

Vivien de S. Martin Étude p. 62 ff. spricht ebenso entschieden den vedischen Ariern die Kenntniss des Oceans ab. Er findet es unmöglich, dass ein Volk, dessen Heerden an der Vitastā, der Çutudrī, der Sarasvatī weideten, sollte Kenntniss besessen haben vom Ausfluss des Indus, von dem gegen 200 Meilen weit entfernten indischen Meere. In dem Ausdrucke *samudra* sieht er eine Bezeichnung der gewaltigen Wogenmassen, die der Indus nach der Vereinigung mit den Flüssen des Penjāb dahinwälzt. Siehe Schilderungen des untern Laufes l. c. S. 64 Anm.

Was Wilson von Seezügen und ausgedehntem Seehandel des vedischen Volkes behauptet, ist nicht im Entferntesten stichhaltig; die Stellen, die er im Auge hat, sind lediglich Rv. 1, 56, 2

und I. 116. 3 ff. Erstere lautet: »Ihm, Indra, strömen der Führung folgende (»Verehrung darbringende« Sāyaṇa) Preisgesänge zu in Fülle, wie Beutelustige — zusammenströmen — beim Befahren des Samudra.« Hierin liegt nichts, was uns hinderte *samudra* als Bezeichnung der vereinigten Wogenmassen der *Sapta sindhavaḥ* zu fassen. Noch ein zweites Mal kommt der Ausdruck, um den es sich hier handelt — *samudrám ná saṁcáraṇe sanishyávaḥ* —, vor Rv. 4, 55, 6, wo aber der Vergleich unklar ist: »Wie beim Befahren des Samudra die Beutegierigen so haben sie die gluthhauchenden (vom heissen Opfertrank rauschend) Ströme strömen lassen *(ápa vran)*.« Ludwig übersetzt: »Wie um ein Meer, wenn sie es erreichten, zu gewinnen, haben, die den Gharma prasseln machten, die Flüsse eröffnet.«

An der zweiten Stelle Rv. 1. 116, 3 heisst es: »Tugra liess in der Wasserwolke den Bhujyu zurück wie ein Gestorbener seinen Reichthum; ihn führtet ihr heraus auf beseelten Schiffen, luftdurchfahrenden, wasserdichten. Drei Tage, drei Nächte führtet ihr, o Nāsatya, den Bhujyu mit euren hinübereilenden Flügelrossen, mit den drei Wagen, den hundertfüssigen, sechsrossigen in des Samudra Fläche zum jenseitigen Ufer des Flüssigen. Als Helden erwieset ihr euch im Meere, das keinen Halt hat, keine Stütze, keinen Punkt zum Anfassen bietet, damals als ihr den Bhujyu heimführtet, nachdem ihr ihn aufgenommen hattet in das hundertruderige Schiff«. Dass hier von keiner wirklichen Schifffahrt die Rede sein kann, ist deutlich: der *samudra anārambhaṇa, asthāna, agrabhaṇa,* den die Açvin mit den den Luftraum durchfahrenden Schiffen durchsegeln, ist klar das Antariksha (Luftmeer); vgl. Benfey Or. und Occ. 3. 159.

Doch auch noch andere Gründe, die sehr hoch anzuschlagen sind, sprechen dafür, dass die vedischen Stämme keine Seefahrer gewesen sind. Hätten dieselben den Ocean so gekannt und befahren, wie Wilson und auf seine Behauptungen hin Lassen annimmt, so müssten die Hymnen des Rigveda ganz andere Bilder darbieten. Wo finden wir in denselben auch nur eine Spur jener für einen Bewohner des Binnenlandes kaum fassbaren grossartigen Bilder, die wir z. B. in der Poesie der Angelsachsen und Skandinavier antreffen? Denselben Mangel zeigt das vedische Pantheon, dem Gestalten wie Poseidon, Aphrodite, Freyr, Niördr

ganz und gar abgehen. Gewiss ist, vedische Volksstämme sind nie Seefahrer gewesen, das Meer hat sie nie angezogen.

Eine ganz andere und immer noch offne Frage ist, ob nicht schon einige Stämme in der vedischen Periode bis zu den Mündungen des Indus ihre Ansiedlungen ausgedehnt hatten. Lassen ist, wie wir sahen, dieser Ansicht; er stützt sich hauptsächlich darauf, dass *Ophir* = *Abhīra*, hebräisch *koph* Affe das indische *kapi* ist (Alterth. I². 651). Nach seiner Berechnung (l. c. I², 885) können die Seefahrten der Phönizier, durch die jene Wörter ins Hebräische kamen, nicht unter 1400 v. Chr. viel herabgedrückt werden; da er nun (l. c. I², 612) nach Roth Münchener Gel. Anz. 1848 S. 470 »als Mittelpunkt der Zeit der Ursprünge, in welcher die indisch-arischen Stämme im Fünfstromlande und im Westen der Yamunā wohnten, und unter ihnen die in den Veden überlieferte Weltanschauung sich bildete, 1500 v. Chr. Geburt« annimmt, so ergibt sich durch Combination seine oben erwähnte Ansicht. Derselben wird jedoch jeder Boden schon dadurch entzogen, dass es annoch unbewiesen ist, dass das Jahr 1500 v. Chr. der Mittelpunkt der Zeit ist, in der die arischen Stämme im Penjāb und im östlichen Kabulistan sassen. Lässt sich aus den vedischen Gesängen nicht nachweisen, dass das Volk, als es noch vorzugsweise die eben genannten Sitze inne hatte, den Ocean kannte, und ist Lassens Berechnung der Fahrten der Phönizier wirklich richtig, so können wir mit gleichem Recht wie 1500 v. Chr. das Jahr 2000 v. Chr. für die in Frage kommende Zeit annehmen.

Dass der indische Ocean in den Hymnen des Rigveda gekannt sei, leugnet Vivien de S. Martin aufs Entschiedenste, wie wir sahen. Max Müller Hymns to the Maruts I, 46 ist anderer Ansicht: er hält dafür, dass die vedischen Rishi ohne Zweifel den Ocean und die Südküste an der Mündung des Indus gekannt hätten und führt mehrere Stellen als Beweis an. Rv. 7, 49, 2: »Die Wasser welche dem Himmel entströmen, die Wasser welche durch Graben entstanden sind, die welche von selbst hervorkommen, die welche den Samudra zum Ziele haben, die hellen, klaren — diese göttlichen Wasser sollen mich beschützen.« Rv. 1, 71, 7: Alle Nahrung strömt dem Agni zu wie die sieben rastlosen Ströme zum Samudra.« Rv. 1, 190, 7: »Zu dem

(Bṛhaspati) Preisgesänge hineilen wie Giessbäche, wie die in ihren Ufern rollenden Ströme zum Samudra. Rv. 5, 78, 8: »Wie der Wind sich bewegt, wie der Wald sich bewegt, wie der Samudra sich bewegt.« Rv. 10, 58, 5 heisst es in einer Beschwörungsformel: »Wenn dein Geist zum fluthenden Samudra in die Ferne entwichen ist.«

Keine dieser Stellen enthält eine Beziehung, die uns verböte, Samudra in dem von Vivien de S. Martin gedeuteten Sinne zu verstehen, für die Wassermasse, die nach der Vereinigung des Indus mit den Strömen des Penjāb sich bildet und die, wie erwähnt, eine soche Breite erreicht, dass ein auf der Mitte befindlicher Kahn von beiden Ufern aus unsichtbar ist. Wird doch diese Wasserfülle noch heut zu Tage von den Anwohnern ganz ebenso bezeichnet: »When J frist saw (den Indus an dieser Stelle), the surface was agitated by a violent wind, which had raised up waves, that raged with great fury; and J no langer felt wonder at the natives designating so vast a river by the name of *durya* or the Sea of Sinde« Al. Burnes Bokhara 3, 34, ff. *Durya* ist zweifelsohne das neup. *daryā,* altp. *daraya* Meer, altb. *zrayaṅh* See, Meer. In Versen wie Rv. 7, 49, 2; 1, 190, 7 ist Samudra ganz so verwendet, wie in der oben übersetzten Stelle Av. 6, 24, 1 das Wort Sindhu.

Es bleibt nun noch eine der von M. Müller ins Feld geführten Stellen, die bis jetzt übergangen wurde, Rv. 7, 95, 2, wo es von der Sarasvatī heisst, es sei bekannt, dass sie allein unter allen Flüssen von den Bergen bis zum Samudra laufe. Nimmt man, wie von M. Müller geschieht, Sarasvatī im Sinne der indischen Commentatoren für das Flüsschen in Brahmāvarta, so ist auch dieser Vers irrelevant, nicht aber, wenn wie oben geschehen, Sarasvatī gleich Sindhu gesetzt wird. Will man nicht künsteln, so ist anzuerkennen, dass hier *samudra* Ocean heißt: dann ist es freilich gestattet, auch an anderen Stellen, die selbst direkt nichts beweisen, diese Bedeutung in *samudra* zu suchen. Hierdurch halte ich es immer noch nicht für dargethan, dass zu einer Zeit, als die arischen Stämme noch hauptsächlich im östlichen Kabulistan und im Penjāb ihre Wohnsitze hatten, schon ihre Ansiedlungen bis zur Indusmündung reichten. Die Kenntniss derselben kann sehr wohl erreicht worden sein durch das Wagniss

einzelner kühner Männer, die ihre Kähne den wogenden, meerähnlichen Wassermassen unterhalb der Vereinigung des Indus mit dem Pañcanada anvertrauten. Gegen feste Ansiedlungen der vedischen Arier am untern Lauf des Stromes bis zum Ocean hin in der Zeit, wo die Hauptmasse des Volkes die mehrfach erwähnten Sitze inne hatte und aus der die meisten in der Ṛk-Saṁhitā erhaltenen Lieder stammen, scheinen mir folgende Punkte zu sprechen:

Der Fischfang ist in den Liedern des Rigveda völlig unbekannt, ja das Wort für Fisch *(matsya)* kommt selbst nur einmal vor Rv. 10, 68, 8 in einem Vergleich: »Wie ein Fisch, der sich in seichtem Wasser aufhält«. Das ganze Gewicht dieser Thatsache wird erst klar werden, wenn die spätern Abschnitte zeigen, wie umfassend zum Theil daneben die Kenntniss der Säugethiere, Vögel, Amphibien und Insekten war. Vollständig passt dies auf Kabulistan und das Penjāb; einer der gewissenhaftesten Forscher sagt bei der Darstellung der Fauna dieser Länder: »J have not heard much of the fishes of the country« Elphinstone Account of the kingdom of Cabool p. 145. Unerklärlich wäre die Thatsache, wenn zu jener Zeit schon der untere Induslauf bis zu seiner Mündung wäre besiedelt gewesen; denn wie andere, nicht minder glaubwürdige Forscher berichten, ist gerade Fischfang am untern Indus eine Hauptnahrungs- und Erbwerbsquelle heutigen Tages. So ist der Pulla-Fisch, der in dem Indus stromaufwärts bis zur Festung Bakkur vorkommt, für die Anwohner eben das was der Häring für die Norwegischen und Schottischen Küsten; siehe A. Burnes Bokh. 3, 39 ff. 3, 252. Betrachten wir einmal im Gegensatz zur Ṛk-Saṁhitā die Vājas.-Saṁhitā, die wesentlich aus einer Zeit stammt, in der die arischen Inder eben jene alten Sitze verlassen und wie weiter nach Osten ins eigentliche Hindostan so wohl auch nach Süden vorgerückt waren; za welch weit verzweigtem Gewerbe ist nun der Fischfang geworden: Neben dem *pauñjishṭha, dhaivara,* die Fischer im Allgemeinen bezeichnen, treffen wir den *dāça, bainda, çaushkala, kevarta, ānda, maināla* V. S. 30, 8. 16.

Weiterhin: wenn die Kenntniss des untern Induslaufs und seiner Mündungen zur Zeit der Entstehung der Gesänge des

Rigveda mehr als eine vorübergehende, vereinzelte war, wie kommt es, dass seiner vielen Mündungen (11 nach Burnes Cabool p. 5; vgl. Lassen Alterth. 1[2]. 125, Note 1) nirgends Erwähnung geschieht? Sollte eine so seltene Erscheinung den vedischen Ariern weniger aufgefallen sein als der Ἴστρος πεντάστομος den Griechen? Die Epitheta der Sarasvatī-Sindhu *saptasvasar, saptadhātu* Rv. 6. 61. 12 lassen eine hierauf passende Deutung nicht zu. Sollte endlich die Erscheinung von Ebbe und Fluth, die auf jeden Bewohner des Binnenlandes einen gewaltigen Eindruck macht, nicht erwähnt werden? sollte einem für jede Naturerscheinung so empfänglichen Volke, wie uns die vedischen Arier entgegen treten, dies Wunder weniger Staunen und Bewunderung eingeflösst haben als den Feldherrn und Soldaten Alexanders des Grossen?

Ich glaube nach all dem daran fest halten zu müssen, dass dauernde Ansiedlungen vedischer Stämme nicht viel weiter stromabwärts als bis zur Vereinigung des Indus mit dem Pañcanada reichten in der Zeit, in der noch die Hauptmassen des arischen Volkes von Kabulistan durchs Penjāb bis zur Çutudrī hin sass. Kunde von der Mündung des Indus hatte man.

Ehe ich mich zu etwaigen Anhaltspunkten für Kenntniss des arabischen Meeres in den andern Saṁhitā wende, ist noch eine weder von Wilson und Lassen noch von M. Müller erwähnte Stelle des Rigveda zu besprechen, 10. 136. 5. »Das Lied zeigt die Vorstellung, dass der Muni durch heiliges Leben *(mauneyena)* es dahin bringe, in die Gemeinschaft der göttlichen Wesen des Luftkreises, des Vāyu, der Rudra, der Apsaras und Gandharva zu gelangen und mit ihnen auf ihrem Laufe auszuziehen, gleich ihnen ausgerüstet mit wunderbaren Kräften« bemerkt Roth Erläut. zu Nir. 12. 26: in diesem Zusammenhang ist auch der Vers 5 zu betrachten, welcher lautet: »Vāta's Ross, Vāyu's Freund (ist er), von Gott begeistert ist der Muni: beide Meere *(samudrau)* bewohnt er, das östliche *(pūrva)* und das westliche *(apara)*«. An wirkliche Verhältnisse — Bengalisches und Arabisches Meer — ist hier nicht zu denken, da im ganzen Liede solche nicht vorkommen. Der dem Worte *samudra* zu Grunde liegende Begriff »Sammlung von Gewässern« wird in allen Theilen des Rigveda vielfach bildlich angewendet auf die

Somakufe. das Luftmeer etc.. und so sprach man von einem obern und untern Samudra (Rv. 7. 6. 7: 10. 98. 5). Nach den vier Himmelsrichtungen nahm man auch vier Samudra an: »Ströme uns o Soma von allen Seiten tausendfache Reichthümer in die vier Samudra« Rv. 9. 33. 6: Indra führt Rv. 10. 49. 2 das Beiwort *catuḥsamudra* »dem die vier Kufen gehören und der die vier Meere beherrscht« Roth im Wtb.: neben den fünf Himmelsrichtungen — Nord. Süd. Ost. West und die nach der Mitte *dhruvā diç* Av. 15. 14 — gibt es vier Wasser *(catasra āpaḥ)* Av. 13. 3. 6. Nahm man wie vier Himmelsgegenden so auch vier Samudra an, so erklären sich östlicher und westlicher Samudra sehr wohl. ohne dass sie von wirklich bekannten Verhältnissen abstrahirt zu sein brauchen. Der Muni. der nach Vers 4 durch den Luftkreis fliegt. alle Gestalten beschaut. er wohnt als Genosse und Freund Vāyu's, der ja Herrscher des Luftraums ist. im Osten und Westen.

In dem Atharvaveda haben wir drei ziemlich sichere Stellen für Bekanntschaft der arischen Inder mit dem Meere: 19, 38, 2 heisst es in einem Zauberspruch: »Wenn du Guggulu von der Sindhu stammst *(saindhava)*, oder vom Meere kamst. beider Eigenschaften nahm ich an mich. ihm (dem Kranken) zur Unversehrtheit.« Guggulu (noch Av. 2, 36, 7 erwähnt) ist das Bdellion. ein kostbarer Wohlgeruch und Heilmittel. das Gummi eines Baumes. der nach Nachrichten der Alten in Bactrien. Indien, Medien, Arabien wachsen soll. Das Beiwort *samudriya* weist auf den ausgedehnten Handel. der mit diesem Aroma neben Kostus und Narde getrieben wurde: Lassen Alterth. 1, 339. Av. 4, 10 wird die Heilkraft der als Amulett verwendeten Perlmuschel *(çaṅkhaḥ kṛçanaḥ)* gepriesen; sie ist dem Meere entsprossen *(samudraja)* und wird vom Indus her in die Heimath des Sängers importiert *(sindhutasparyābhṛta)* ibid. Vers 4. Die dritte Stelle ist Av. 6. 105, 3: »Wie der Sonne Strahlen rasch verschwinden, so fliege du. o Husten. zu des Samudra Ausfluss *(vikshara)*«; die Bezeichnung des indischen Oceans durch *samudrasya vikshara* erweist zur Evidenz. dass *samudra* allein nur der Vereinigung der Wassermassen des Pañcanada mit dem Indus zukam. Wenn es in dem Preis der Allwissenheit Varuṇa's Av. 4, 16, 3 heisst: »Sowohl diese Erde ist Varuṇa des Herrschers als auch jener hohe. fernbegrenzte Himmel; die beiden Meere *(samudrau)* sind

Varuṇa's Bauch und auch im kleinsten Gewässer ist er verborgen«. so wäre es widersinnig bei *samudrau* an Arabisches und Bengalisches Meer zu denken; der Sänger sagt einfach: diese Erde und jener Himmel gehören Varuṇa. die Wasser hier und die am Himmel sind in seinem Bauch und trotz dieser Unendlichkeit seines Wesens ist er im kleinsten Gewässer verborgen. Av. 11. 5. 6 (vgl. 11. 2. 25) ist ganz wie Rv. 10. 136. 5 aufzufassen.

Taitt. Saṁh. 7. 4. 13. 1 werden nach 17 Arten von Gewässern, — denen in Gräben. in Bächen, in Teichen. in Seen. den regnenden. den fliessenden, den stehenden. denen in Flüssen *(nādeya)* — auch die *saṁdhara* und *samudriya* zum Schluss genannt.

Um weitere Anhaltspunkte zu gewinnen zur Umschreibung des Gebietes. auf dem die erhaltenen Lieder und Opfersprüche entstanden sind. betrachten wir die Angaben der Sänger über Gebirge und einzelne Berge des Landes. Hier erfahren wir wenig. Im umfangreichsten Denkmal. der Ṛk-Saṁhitā. begegnen Namen von Bergen direkt nirgends: denn mit *ime himavantaḥ* »diese schneebedeckten« bezeichnet der Sänger von Rv. 10. 121 4 wohl das ganze im Norden sich hinziehende Gebirg des Himālaya. Der Soma *maujavata* (Rv. 10. 34. 1). der als besonders vorzüglich gilt. kam vermuthlich von einem Berge Mūjavant,* der dem Himālaya angehört haben wird; erwähnt wird er direkt V. S. 3. 61: »Dies ist deine Reisekost Rudra, damit gehe vorbei über den Mūjavant hinaus (*paro Mūjavataḥ*).«** Av. 5. 22, 5. 7. 8. 14 wird damit ein bestimmter Volksstamm gemeint. der vermuthlich an diesem Berge wohnte: hierdurch werden wir in Stand gesetzt. die Lage des Berges im Himālaya näher zu bestimmen: Vers 14 werden die Mūjavant neben den Gandhari genannt. deren Sitze für Ostkabulistan und die Indusufer feststehen. wie wir sehen werden. Demnach ist der Mūjavant ein Berg des West-Himālaya. vermuthlich einer der weniger hohen. die dem berühmten Thale von Kaçmīra im Südwest vorgelagert sind.

Oefters als Berg im Himavant und zwar als der höchste *(varshishṭhaḥ parvatānām)* wird im Atharvaveda der T r i k a k u d ge-

* *Maujavato mūjavati jāto mūjavānparvataḥ* Yāska Nir. 9, 8.

** *Mūjavānnāma kaçcitparvato rudrasya vāsasthānaṁ.* Mahīdhara zur Stelle.

nannt 4. 9. 8; von ihm kommt eine heilkräftige Salbe (4. 9. 9; 19. 44. 6). Nach einer Erzählung im Çatap. Br. 3. 1. 3. 12 machte Indra den Berg aus dem Auge des erschlagenen Vṛtra. Wohl identisch mit dem Trikakud ist der Trikakubh V. S. 15. 4. In spätern Quellen heißt er Trikūṭa und so noch heute: »Tricota oder Tricōta Devi ein Schneeberg zwischen Penjāb und Himalaya. Er ist ein herrlich geformter Berg von Westen aus gesehen und besteht aus drei Spitzen, deren höchste in der Mitte ist. Von der Ebene des Penjāb ist er nur durch niedere Anhöhen getrennt.« Hügel Kashmir 2. 160. Durch das am Fusse des Tricota (Trikakud) befindliche Thal fliesst die Tshenāb (Asiknī) Hügel Kashmir 2. 162.

Als weiterer Berg im Himavant, ja als des Himavant Gipfel gilt der Nāvaprabhraṁçana Av. 19, 39. 8: von ihm kommt die kostbare Heilpflanze Kushṭha. Der Name (das Sich-Senken des Schiffes) zeigt, dass wir ihn mit dem Naubandhana in dem spätern Epos, der höchsten Spitze des Himavant, wo Manu sein Schiff anband, mit dem Manoravasarpaṇa des Çatap. Br. 1. 8. 1. 6, dem höchsten nördlichen Berg, von dem Manu allmählich herabstieg, identificieren dürfen: vgl. noch Weber Ind. Stud. 1, 162; Beitr. für vergl. Sprachforsch. 4. 288; Grohmann Ind. Stud. 9, 423. Vielleicht ist es gestattet beim Nāvaprabhraṁçana an den im Kaçmīrischen Himālaya liegenden Nangaparbata oder Daryamur zu denken, der nach dem Mount Everest der höchste Berg des Himālaya ist. Cf. Lassen Alterth. 1^2, 51.

Die übrigen, vorerst aus dem Rigveda in Betracht kommenden Angaben sind schnell besprochen. Städte werden, wie schon gesagt, mit Namen nirgends erwähnt. Bemerkenswerth ist die Nennung der Gandhāri. Sie müssen bekannt gewesen sein als gute Schafzüchter; denn in dem Bruchstücke eines lasciven Liedes Rv. 1. 126. 7 sagt ein üppiges Weib: »Am ganzen Körper bin ich stark behaart wie eine Schafmutter bei den Gandhāri«. In der spätern Litteratur werden Gandhāra, Gāndhāra oft erwähnt: nach dem Mahābhārata sind sie Verbündete der Kuru, nach Rājat. 1. 66 wohnen sie zu jener Zeit an der Sindhu *(upasindhu)*, Darius nennt in der Inschrift von Naqs-i-Rustam 25 *Ga(n)dāra* neben den *Hi(n)du* als ihm unterworfene Völker (cf. Behist. 1. 16). Hekataios nennt sie ein indisches Volk. Vgl.

Lassen Alterth. I², 502 ff.; Roth Zur Litt. 41 ff.; Weber Ind. Skizz. 78; Muir. ST. 2, 356. 365 ff. Nach all dem können wir annehmen, dass die Gandhāri ein indisches Volk waren, das auf dem Südufer der Kubhā — hier traf sie auch noch Hiuen Tsang — bis zum Indus hin und auch noch auf dem östlichen Ufer dieses Stromes sass.*

Weit weg aus dem Nordwesten führt uns ein anderes in der Ṛk-Saṁhitā genanntes Volk: »Was nützen dir die Kühe bei den Kīkaṭa«? melken dieselben doch nicht Milch, nicht machen sie glühend den heissen Opfertrank; liefere uns aus des Erzwucherers (oder Eigenname: Pramaghanda's Fürst der Kīkaṭa) Habe; unterwirf uns o Schätzereicher das Gesindel« ruft Viçvāmitra Rv. 3, 53, 14 Indra an. Die Kīkaṭa sind hiernach ein nicht-arisches Volk; denn Nicht-Arier und Nicht-Opferer *(ayajvan)*, Gesetzlose *(avrata)* sind in den vedischen Liedern gewöhnlich synonym. Wenn auch bisweilen ein Rishi in heiligem Eifer seine arischen Gegner so benennt, so haben wir doch an unserer Stelle keinen Grund an einen arischen Volksstamm zu denken. Schon Yāska Nir. 6, 32 sagt: *Kīkaṭā nāma deço 'nāryanivāsaḥ.* Die Stämme, bei denen sich der Sänger befand, waren auf einem Kriegszug gegen jene Barbaren begriffen. Da nun Kīkaṭa nach Trik. Çesha 2. 11, Hemac. 4. 26 mit Magadha gleichbedeutend ist (Lassen Alterth. 1², 167 Anm., vgl. auch Bhāgav. Pur. 1, 3. 24; 7, 10, 18), so werden wir in das Land südlich von der Yamunā und Gaṅgā geführt, das »durchflossen ist vom untern Çoṇa und den kleinern, östlichen Parallelflüssen« (Lassen, l. c.).** Dies ist der südöstlichste Punkt, den wir aus

* Nach Hiuen Tsang bei Stanisl. Julien 1, 165. 2. 125. 3, 312 war Pāṇini ein Gandhāra.

** Weber Ind. Stud. 1, 186 fast *anārya* bei Yāska in dem Sinne von *adikshita* und sieht in den Kīkaṭa nicht brahmanisch (!) lebende, ketzerische Arier, »seien es nun direkt Buddhisten oder Vorläufer derselben«. Immerhin ist es eine Gewaltthätigkeit Yāska's *anārya* den Sinn »nicht-brahmanisch lebende Arier« bei zu legen, sodann kommt man bei der Annahme von Buddhisten sehr ins Gedränge mit der Chronologie: sollen wir und dürfen wir unsere Çākhā der Ṛk-Saṁhitā so tief hinabdrücken? In welche Zeit fiele dann Yāska und die Reihe von Grammatikern, auf deren Schultern er steht? Auch der ganze Vers athmet einen ganz anderen Charakter; sollte man Buddhisten oder deren Vorgängern nichts weiter vorgeworfen haben, als was das erste Avasāna sagt?

dem Rigveda kennen lernen; da hiermit zugleich die Angaben letzterer Sammlung über die geographische Lage des Landes erschöpft sind, so wollen wir, ehe wir uns zu den noch zu besprechenden Daten aus den andern Saṁhitā wenden, in wenigen Strichen das Gebiet zu umschreiben suchen, auf welchem die in der Ṛk-Saṁhitā überlieferten Lieder entstanden sind:

Die Hauptmasse des vedischen Volkes hatte Wohnsitze genommen in dem Stromgebiete der Sindhu, am dichtesten wohl an ihren Ufern. Zurückgebliebene Stämme wie Gandhāri u. a. sassen noch im Thal der Kubha und der Suvāstu eines nördlichen Nebenflusses derselben; südlich waren die Ansiedlungen über den Einfluss der Krumu und Gomatī bis zum Zusammenfluss der Sindhu mit dem Pañcanada vorgeschoben. Im Norden bildeten West- und Mittel-Himālaya die unverrückbare Mauer. Am fliessendsten war zu jeder Zeit die Grenze gegen Osten; anfangs wird die Çutudrī selbige gebildet haben, aber bald drang man durch die Schönheit des Landes gelockt, durch nachrückende Stämme gezwungen weiter vor. So finden wir denn arische Stämme nach Ueberschreitung der Sarasvatī im Gebiet des Oberlaufs von Yamunā und Gaṅgā feste Wohnsitze fassen, ja sogar schon jenseits der Sarayu treffen wir Arier im Kampfe. Streifzüge in die südlich der Yamunā gelegenen Gegenden werden nicht ausgeblieben sein; erwähnt wird ein solcher in das Gebiet der Kīkaṭa d. i. das nördliche Bihār. Die indische Wüste (Marusthala später genannt) zwischen Indus, Çatadru im Westen, dem Arāvali- und Apocopagebirge im Osten von Norden *(Sarasvatīvinaçana)* nach Südwesten sich erstreckend, war nur an ihrem westlichen und nördlichen Rande von arischen Stämmen bewohnt.

Kein Anhaltspunkt hat sich uns aus dem Rigveda ergeben für die Vermuthung, dass das berühmte Alpenthal, Kaçmīra damals schon von arischen Stämmen bewohnt war. In der spätern epischen Sage jedoch gilt »der Kreis Kaçmīra's, der ganze heilige und von den alten Rishi bewohnte« als der Ort, »wo die Unterredung aller nördlichen Weisen, des Sohnes des Königs Nahusha, des Agni und des Stammvaters Kaçyapa stattfand (Mahābh. 3, 10545—46)«. Nach der einheimischen Ueberlieferung, freilich erst in der im 12. Jahrhundert p. Chr. aus

älteren Quellen von Kalhaṇa abgefassten Rājataraṅgiṇī erhalten, war Kaçmīra von Anfang an von Ariern bewohnt: Kaçyapa legte das unter Wasser stehende Land trocken (Rājat. 1, 26 ed. Troyer): nach ihm regieren 53 Fürsten, der Kuru und Pāṇḍava Zeitgenossen *(Kauravakaunteyasamakālabhava)*, die sich an den Kämpfen derselben auf Seite der Kuru betheiligten. Gonarda fällt, als er, von seinem Verwandten Jarāsandha zur Hülfe gerufen, Mathurā die Stadt Kṛshṇa's belagerte. Als sein Sohn und Nachfolger Dāmodara von Kṛshṇa eigenhändig getödtet worden war (Rājat. 1, 59 ff.), betheiligte sich der nach des Vaters Tode geborene Gonarda II. nicht mehr am Kampfe. Auf ihn folgten 35 Könige, deren Namen nach Kalhaṇa mit Recht in den Strom der Vergessenheit gerathen sind, da sie nicht den heiligen Schriften gemäss lebten *(āmnāyabhaṅgāt, āmnāyabhraṁçāt* Rājat. 1, 83. 16). Dann aber kam Lava, die Zierde der Erde, auf den Thron: ihn kann Kalhaṇa nicht hoch genug preisen, denn er nahm die Brahmanen *(dvijaparshad)* auf und beschenkte sie reichlich. Ebenso seine Nachfolger.

Mögen auch die Einzelheiten dieser Darstellung völlig Sage sein, so viel ergibt sich, dass die Bewohner Kaçmīra's sich für Arier von Anfang hielten; sie waren ferner wie alle diesseits der Sarasvatī zurückgebliebenen Stämme unbrahmanisiert und nahmen erst später die brahmanische Ordnung an. Der durch Lava's achten Nachfolger Açoka herbeigeführten Einführung des Buddhismus folgte durch dessen Sohn eine Reaction, indem er als Çivaverehrer die Buddhisten wieder vertrieb und den Brahmanismus in seiner strengen Form mit Kastenwesen etc. einrichtete (Rājat. 1, 102. 112. 117). In Kaçmīra ist vor Kurzem eine eigene Çākhā des Atharvaveda, bei ihnen Atterman genannt, aufgefunden worden; aus Kaçmīra hat M. Müller fast gleichzeitig ein altes Manuscript des Rigveda erhalten (s. Benfey Vedica p. 75). Da der im Atharvaveda genannte Nāvaprabhraṁçana wahrscheinlich ein Berg im Norden Kaçmīra's ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass die vedischen Stämme, als sie die oben näher umschriebenen Sitze inne hatten, auch das Thal Kaçmīra's bewohnten. Nach Rv. 5, 61, 19 wohnt Rathīti, der Opferherr, im Gebirge *(parvateshu)* zurückgezogen unter heerdenreichen Stämmen. »Kashmir«, so schreibt einer

der kompetentesten Richter, »hat nicht blos nach der einheimischen Ueberlieferung eine uralte Hindubevölkerung, sondern es drängt sich selbst die Annahme auf, dass die indischen Stämme damals als sie am oberen Indus und im Fünfstromland sassen, also kurz gesagt, in der vedischen Zeit auch das Land um den obern Lauf der Vitastā, also das Thal von Kashmir inne hatten. Zu allen Zeiten ist es das Ziel des Strebens der westlichen und südlichen Nachbarn gewesen, sich in den Besitz dieses reizenden Landes zu setzen. Ueberall, auch im Berglande, sitzen dort zu Alexanders Zeit indische Stämme, welche erst allmählich, nachdem die Mittelpunkte brahmanischer Bildung sich immer weiter nach Süden in die Halbinsel geschoben hatten, in ein loseres Verhältniss zu der Hauptmasse treten und von hier als die draussen liegenden, fremden *(bāhīka)* betrachtet und dafür angesehen werden nicht mehr brahmanisch zu sein« Roth Atharvaveda in Kashmir S. 27; vgl. Lassen Alterth. I². 50 ff. Vielleicht, dass die mehrfach im Artharvaveda genannten Mūjavant einen Tribus der arischen Bewohner Kaçmīra's bildeten. Sie waren den Gandhāri benachbart, und Hekataios bei Steph. Byz. od. Fr. 179 ed. Müller hat die Bemerkung *Κασπάπυρος* (Kaçmīra aus Kaçyapamīra?) *πόλις Γανδαρικὴ Σκυθῶν ἀκτή*. Die Frage wird im Verlauf noch einmal berührt werden.

Wenden wir uns nach dieser Abschweifung zu den noch nicht erwähnten Daten des Atharvaveda und der Yajustexte, die uns über die der Ṛk-Saṁhitā bekannten Grenzen hinausführen. V. S. 30, 16 wird der Kirāta den Höhlen *(guhābhyaḥ)* geweiht; wir haben es demnach wohl mit Bergbewohnern zu thun. Dies stimmt auch zu Av. 10. 4, 14, wo die Kirāta indirekt genannt werden: »Der Kirāta Jungfrauen graben mit goldenen Spaten das Heilmittel auf der Berge Gipfel« und zu den spätern Nachrichten (Lassen Z. f. d. K. d. M. 2, 26 ff.; Alterth. I² 78. 530. 534 N. 2): Sie waren ein nicht-arischer Stamm, aber vielfach mit Ariern in Berührung kommend, die im heutigen Ost-Nepal wohnten zwischen der Saṁkoçī, dem Hauptfluss Nepals, und der Kaṅkajī, einem schiffbaren Nebenfluss des Mahānanda. Weit im Osten sass auch der Sänger von Av. S, 45: »Von einem Stamme, der allerlei Volk enthält, von der Sindhu bist

du herbeigebracht: aus weiter Ferne glaube ich dich ausgewählt, das Heilmittel für die Eifersucht«.

Av. 5. 22. 14 werden als Grenzvölker im Nordwesten die schon dem Rigveda bekannten Gandhāri und Mūjavant genannt: mit ihnen vereint als Grenze des arischen Gebietes gegen Südost kommen Anga und Magadha vor. Letztere sassen später im südlichen Bihār, dem vom untern Çoṇa durchflossenen Lande, das nach ihnen vielfach genannt wird. V. S. 30, 5 (cf. 22) wird der Māgadha dem *atikrushṭāya* (heftigen Geschrei? *atininditadevāya Sāy.)* geweiht; nach Av. 15, 2, 1 ist im Osten der Glaube »*çraddhā*« des Vrātya Buhlin *(puṁçcalī)*, sein *mantra* (Spruch, Lied) der Māgadha, im Süden Ushas seine Buhlin, sein *mitra* (Gefährte, Freund) der Māgadha, im Westen Irā seine Buhlin, sein *hasa* (laute Fröhlichkeit, Lachen) der Māgadha, im Norden der Blitz *(vidyut)* seine Buhlin, der Donner sein Māgadha. Hier haben wir schwerlich bei Māgadha an den erst erwähnten Volksstamm zu denken; beide Texte (V. S. 30; Av. 15) fallen ihrer Entstehung nach deutlich in die Zeit der ausgebildeten brahmanischen Hierarchie und des durch dieselbe hervorgerufenen Kastenwesens. Gemeint ist daher wohl die Mischlingskaste dieses Namens, die aus einer Vermischung einer Kshatriyā und eines Vaiçya entstand.* Dies erhellt besonders aus den Stellen des Atharvaveda: *mantra* und *hasa* passen vorzüglich auf Mitglieder dieser Mischkaste, aus der, wie wir aus zahlreichen Stellen späterer Schriften wissen, eine Sängerzunft hervorging, die »sich mit den Thaten der benachbarten Kosala-Videha und Kuru- Pañcāla beschäftigend, den Grund zu den epischen Gedichten gelegt haben mag« (Weber Ind. Stud. 1, 185). Die Vermuthung liegt nahe, dass das nur V. S. 30, 5 vorkommende *atikrushṭa* eine specielle, uns unbekannte Bedeutung hat. Den Magadha benachbart, am untern Çoṇa und an der Gaṅgā sass der Stamm der *Aṅga;* Lassen Alterth. 1, 175 N.; Roth Zur Litt. S. 42. Ein Aṅga Aurava ist nach Anukram. Verfasser von Rv. 10, 138; ein König Aṅga Vairocana vertheilt nach Ait. Br. 8, 22 fabelhafte Opfergeschenke.

* *Māgadhaṁ magadhadeçajaṁ kshatriyāyāṁ vaiçyapuṁso jātaṁ vā* Mahīdhara. *Kshatriyāyāṁ vaiçyenotpāditaṁ.* Sāyaṇa.

Die wichtigste Stelle aus den Yajustexten steht noch aus, V. S. 23, 18 = Taitt. S. 7, 4. 19, 1. Dieselbe lautet im weissen Yajus: »*Ambe ambike 'mbālike na mā nayati kaçcana, sasasty açvakaḥ Subhadrikām kāmpīlavāsinīm*«. Nach der Darstellung des Brāhmaṇa (Çatap. Br. 13. 2, 8, 3) und der Sūtren des Kāty. 20, 6, 9 ist die Situation die, dass die Mahishī des den Açvamedha darbringenden Königs die Nacht über bei dem geopferten Pferde verbringt: sie muss, um einen Sohn zu erhalten, während dieser Zeit den *çiçna* des Rosses in ihren *upastha* legen; den drei bei ihr befindlichen Nebengattinnen gibt sie ihren Abscheu gegen die Ceremonie kund in obigen Worten. Dieselben sind nach Weber Ind. Litt. [2] 126, Ind. Stud. 1, 183 zu übersetzen: »O Ambā, Ambikā, o Ambālikā, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andere wie) die (böse) Subhadrā die in Kāmpīla wohnt.» Er vermuthet, dass der Vers ursprünglich beim Açvamedha eines Königs angewendet sei, dessen Reich Kāmpīla benachbart war, dass Subhadrā die Gemahlin des Herrschers von Kāmpīla war, der das Opfer zu Gute gekommen wäre, wenn sich die den Vers sprechende Mahishī nicht zu jener Ceremonie freiwillig hergegeben hätte. Mahīdhara fasst die Stelle nicht so speciell;* er sieht in Kāmpīlavāsinī allgemeine Bezeichnung einer in Liebeskünsten vertrauten, schönen Buhlin, da solches besonders von den Kāmpīlierinnen gelte. Webers angeführte Uebersetzung ist wenig befriedigend; alles Wesentliche, worauf seine Deutung sich stützt, ergänzt er; sodann bedeutet *sas*, wie jetzt das Wtb. ausweist, nie »beschlafen«, sondern nur intransitiv »schlafen, schlummern, faul, träge sein«. Mich völlig Befriedigendes vermag auch ich freilich nicht an ihre Stelle zu setzen.

Die Taitt. S. 7, 4, 19, 1 sowie Kāṭh Açv. 4, 8 bieten eine erhebliche Variante: »*Ambe ambālyambike, na mā nayati kaçcana sasastyaçvakaḥ* | *subhage kāmpīlavāsini suvarge loke saṁ prorṇvāthām* | *āhamajāni garbhadham, ā tvamajāsi garbhadham* u. s. w.« Nach dem Commentar ist die Stelle folgendermassen zu verstehen: Drei Nebengattinnen werden durch den Gehülfen des

* »*Kāmpīle nagare vasatīti kāmpīlavāsinī tām, tatra hi vidagdhāḥ surūpāḥ kāminyo bhavanti.*«

Adhvaryu *(pratiprasthātar)* angeredet: die Mahishī in ihrer Mitte antwortet: »Kein Mann nimmt mich (Liebesgenuss halber) mit sich (an verborgenen Ort), dieser Gaul schläft *(nidrāṁ karoti)*.«* Ihr wird nun erwiedert (durch den *pratiprasthātar?*): »Gnädige (*subhage*, Anrede an Frauen), mit Kāmpīlagewande bekleidete, du (und das Ross) bedecket euch ganz auf diesem himmelsähnlichen Orte** (und du bedeckt im Verein mit diesem Rosse sprich so zu ihm): *āhamajāni* u. s. w. Wichtig ist, dass mit Kāmpīlavāsinī hier die Mahishī angeredet wird. Wie der Commentator Kāmpīla auffasste, ist aus seinen Worten — *Kāmpīlaçabdena çlāghyo vastraviçesha ucyate* — nicht bestimmt zu schliessen; er kann einen Stoff aber auch wie Mahīdhara eine Stadt darin gesehen haben, nach der das Gewand genannt wurde. Am wahrscheinlichsten ist ersteres. Da wir von einem Stoff oder Kleid ähnlicher Art keine Nachricht haben — wäre dies ein erforderliches Kleid einer Mahishī gewesen, so würden uns Nachrichten darüber sicher nicht fehlen —, so ist die Erklärung wohl aus falscher Auffassung von *-vāsin* und vielleicht durch den Anklang an *kambala* »wollenes Tuch, wollene Decke« beeinflusst, einfach von Sāyaṇa aus den Fingern gesogen. Mahīdhara's allgemeine Deutung *(vidagdhā surūpā kāminī)* ist bei der Anrede an die Mahisī unhaltbar: es bleibt daher nichts übrig als »eine Bewohnerin von Kāmpīla« in Kāmpīlavāsinī zu sehen, speciell die Gattin des Herrschers dieser Stadt. Eine Stadt mit Namen Kāmpīla kennen wir nicht, wohl aber kommt im Mahābhārata und Rāmāyana eine solche Namens Kāmpilya vor. Mit dieser identificiert sie Weber (Ind. Stud. 1, 184) und wohl mit Recht: Kāmpīla ist nach prākritischen Lautgesetzen durch die Mittelstufe *Kāmpilla* aus *Kāmpilya* entstanden. Die Stadt letzteren Namens lag im Gebiet der Pañcāla, also im südlichen Madhyadeça; s. Lassen Alterth. 1^2, 746. 747.†

---

* »*Bhogābhāvaduḥkhena enena (?) gurhartho 'yaṁ kupratyayaḥ, kutsito 'çva ityarthaḥ*« Commentator.

** *Svargasadṛçe 'smin sthane* Commentar.

† Die drei Handschriften der Maitrāyanī Saṁhitā, eines zum schwarzen Yajus gehörigen Textes (vgl. Bühler in den Ind. Stud. 13, 103, 117 bis 128; Weber Ind. Litteraturg.² 101 Anm.), lesen nach freundlicher Mittheilung Dr. L. Schröders an unserer Stelle (3, 12, 20): *Ambyambike ambālike na mā*

Unter Nishāda V. S. 16, 27 ist schwerlich ein Angehöriger eines bestimmten Volksstammes zu verstehen, sondern einfach ein Mitglied der nicht-arischen Stämme überhaupt.*

Hiermit sind die geographischen Data erschöpft, die sich in den beiden Saṁhitā des weissen und schwarzen Yajus vorfinden. Ihrer sind nicht viele; aber sie genügen, um uns erkennen zu lassen, dass die Hauptmasse der indischen Arier ganz andere Wohnsitze inne hat, als in der Periode, die durch die Ṛk-Saṁhitā repräsentiert wird:** Das eigentliche Hindostan, speciell Madhyadeça ist der Mittelpunct arischer Cultur in dieser Periode: von dort aus dringt sie nach Norden bis in den Himālaya zu den Kirāta und anderen Stämmen der Urbewohner.† Erinnerung an die früheren Wohnsitze hat sich nur im Berge Mūjavant erhalten. Die oben S. 9 ff. ausführlich besprochene Stelle V. S. 24, 11, die was Beachtung verdient im schwarzen Yajus fehlt, ist sicherlich aus einem ältern Liede entnommen — ebenso wie V. S. 25, 12 — obwohl in den erhaltenen nicht nachweisbar: sie kann also für die Zeit der Vāj. Saṁh. kein Datum abgeben. Wie weit die Sindhu dem Bewusstsein des Volkes entrückt war, erhellt nicht nur daraus, dass sie direkt in keiner Saṁhitā des Yajus mehr genannt wird, sondern auch, dass ihre Gewässer T.S. 7, 4, 13, 1 hinter 17 verschiedenen Arten zum Schluss mit denen des fernen Oceans angerufen werden.

Zu diesen aus den beiden Saṁhitā des weissen und schwarzen Yajus gewonnenen Resultaten stimmen sehr gut die Angaben des umfangreichsten der hierhergehörigen Brāhmaṇa, des Çatap. Br. Dieselben sind eingehend erörtert worden von Weber Ind.

---

nayati kaçcana, çastyaçvakaḥ subhadrikāmpelavāsinīm. Ich vermag den Varianten keinen Werth beizulegen. Der Wechsel zwischen dentalem und cerebralem *s*-Laut ist in Handschriften ein so landläufiger, dass die Lesung *çasti* dreier moderner Ms., die aus einer Handschrift stammen, nicht in Betracht kommen kann. Auch im Schluss *subhadrikāmpelavāsinīm* liegt ein einfacher Schreiberfehler aus *subhadrikāṁ kāmpīlavāsinīm* vor, wie Vāj. Saṁh. liest.

* Mahīdhara erklärt es durch Bhilla, ein bestimmter, im Gebirge lebender Stamm der Urbewohner; ebenso gibt er zu V. S. 30, 16 *parṇaka* durch Bhilla.

** Voraus darf ich darauf hinweisen, dass auch die klimatischen Verhältnisse, Fauna und Flora in Vāj. S. und Taitt. S. wesentlich verschieden sind von denen im Rigveda.

† Deutliche Erinnerung hieran liegt vor in der Erzählung Çatap. Br. 1, 4, 1, 10—18; s. Weber Ind. Stud. 1, 170 ff. Ind. Str. 1, 13, Anm. 2.

Stud. 1, 187—228. Die Ergebnisse seiner Untersuchung sind möglichst mit seinen eigenen Worten angegeben folgende: Im Osten stehen die von der Sarasvatī hierher gewanderten Videha mit den Kosala, von einander getrennt durch die Sadānīrā. An sie schliesst sich nach Südwest das Volk der Kāçi, nach Südosten das der Magadha, nach Süden das der Pañcāla, zu welchem die Städte Kāmpīla, Paricakshā, Kauçāmbi gehörten, und das sich mit seinen nordwestlichen Nachbarn, den Kuru, zu einem Volke vereinigt hat. Zu dem Reiche der Kuru gehört Āsandīvat und wohl auch Kāroti: es umfasste wie es scheint, den grösseren Theil des eigentlichen Madhyadeça an der Yamunā und Gaṅgā. Als ein südlicher Zweig der Kuru erscheinen die Sṛñjaya nördlich von der Revā (?) — Nördlich von diesen und südwestlich von den Kuru, in Mālava, wohnten die Çvikna, Keçin, Daçapuru, Satvat, noch weiter westlich nahe der Sarasvatī die Matsya (im Epos an der Yamunā). Dem Nordwesten gehören die Salva, Kekaya, Madra, Saindhava, Gandhāra an. Ind. Stud. 1, 228.

KAPITEL II.

KLIMA UND BODEN.

Nach dem Charakter der Quellen, auf denen unsere Darstellung fusst, wird man es begreiflich finden, dass über Klima und Bodenverhältnisse des Landes, zwei Grundbedingungen für die Entwicklung eines Volkes, die Angaben nur sehr dürftig sind. Sie reichen eben hin, um uns erkennen zu lassen, dass beide Factoren vor mehr als 3000 Jahren in jenen Gegenden fast dieselben gewesen sein müssen wie heutigen Tages. Eine kurze Schilderung der jetzigen klimatischen und Bodenverhältnisse Indiens findet man bei Lassen Alterth. 1², 247 ff.

Wenn in einer Zauberformel (Rv. 10, 161) einem vom Rājayakshma (Lungenschwindsucht) befallenen zugerufen wird, zu erstarken und hundert *çaradaḥ*, hundert *hemantāḥ*, hundert *vasantāḥ* zu leben, so führt uns diese Eintheilung des Jahres in Erntezeit (d. h. Mittsommer — Herbst), Winter, Frühling — Vorsommer deutlich in die nordwestlichen Sitze der Arier an den Fuss des Himālaya. Hier mag im Winter *(hemanta)* auch Schneefall nicht ungewöhnlich gewesen sein; am Fusse schneebedeckter Berge lebt der Sänger von Rv. 10, 121, 4: »Er dessen Grösse die schneebedeckten Berge verkünden.« Fröste traten ein und richteten Schaden an: »Wie die durch Frost ihres Gefieders (Blätterschmuckes) beraubten Wälder, so trauerte Vala um die von Bṛhaspati geraubten Kühe« Rv. 10, 68, 10. Die Nacht ist der Kälte Mutter nach Av. 19, 49, 5.

Wie verschieden sind hiervon die klimatischen Verhältnisse, in die uns Rv. 7, 103 und 10, 90 führen, zwei Lieder freilich,

die wegen ihrer sonstigen Bezüge nicht mehr in die eigentlich vedische Periode fallen.* An ersterer Stelle (Rv. 7, 103) heisst es von dem muntern Fröschevölklein: »Sie halten ein die göttliche Ordnung des Jahres, nicht vergessen sie den richtigen Zeitpunkt, die Männer, sobald im Jahreslaufe die Regenzeit herbeigekommen, dann findet die heisse Gluth *(taptā gharmāḥ)* ihr Ende« Vers 9. Im Purushasūkta (Rv. 10, 90, 6) werden *vasanta, grīshma, çarad, prāvṛsh* als Jahreszeiten genannt, *himā* der Winter fehlt ganz: als die Götter das Urwesen Purusha als Opfer darbrachten, da diente *vasanta* (Frühling) als Opferbutter, *grīshma* (Sommer) als Brennholz, *çarad* (Herbst) als Opfergabe und mit der *prāvṛsh* (Regenzeit) besprengten sie das Opfer.**

In einem nahezu tropischen Klima sind diese Lieder entstanden: heisse, versengende Sonnengluth *(taptā gharmāḥ)* macht den Menschen und die ganze Natur nach Regen verlangend (Rv. 7, 103, 2, 3): endlich beginnt er, der erste Regentag bricht an, die fast erstorbene Natur wird wieder belebt.

Mitten ins eigentliche Hindostan weisen die klimatischen Verhältnisse der Yajustexte. »Zwölf Monate giebt es, fünf Jahreszeiten« heisst es T.S. 5, 1, 10, 3; 5, 4, 12, 2: *vasanta, grīshma, varsha, çarada, hemanta* T.S. 5, 6, 10, 1; 5, 7, 2, 4; *vasanta, grīshma, varsha, çarada, hemanta-çiçirau* T.S. 1, 6, 2, 3; 7, 1, 18, 1—2. Gewöhnlicher wird die letzte Jahreszeit in zwei besondere getheilt und dann sechs gezählt wie in Folgezeit immer *(shaḍvā ṛtavaḥ* T.S. 5, 1. 5, 2; 5, 1, 7. 3; 5, 1, 9, 1; 5, 2, 6. 1): *vasanta, grīshma, varsha, çārada, hemanta, çiçira* V. S. 21, 23 ff.; 13, 25 — 15. 56; T.S. 7. 5. 14. 1. Der Atharvaveda, am wenigsten Anspruch machend uns ein Bild eines relativ einheitlichen Culturzustandes zu liefern, führte mit seinen geographischen Daten bald in den äussersten Winkel arischer Cultur im Nordwesten, bald an die südöstlichen Grenzen Madhyadeça's; dieselbe Verschieden-

---

* In Rv. 7, 103 treten uns die Brahmanen als ein abgeschlossener Stand entgegen, der die Zielscheibe der Witze eines Spötters ist. Rv. 10, 90 wird der Ursprung der 4 Kasten dichterisch behandelt und zwar werden hier die Çūdra mit vollständigem Vergessen der historischen Entwicklung als aus gleichem Holz mit den übrigen betrachtet, insofern alle 4 Kasten aus Theilen des kosmogonischen Urwesens hervorgehen.

** Ich folge den Lesarten von Av. 19, 6, woselbst nicht nur eine bessere Anordnung sondern auch einzelne bessere Lesarten sich finden.

heit zeigen die in ihm erwähnten klimatischen Verhältnisse. Drei Jahreszeiten sind Av. 10. 8. 4 gekannt: »sechs kalte Monate und sechs warme nennen sie, die Zeit nennt uns, welche überschüssig *(atirikta)* ist« Av. 8 9, 17; fünf Jahreszeiten *(çarad, hemanta, vasanta, grīshma, varsha)* werden Av. 8, 2, 22 aufgezählt, sechs — mit Hinzufügung von *çiçira* — Av. 6. 55. 2; cf. 9, 5. 31—36; 12, 1. 36; 15, 4; sieben Jahreszeiten gibt es nach Av. 6, 61. 2.*

Eine der einflussreichsten Ursachen der klimatischen Eigenthümlichkeit des heutigen Indien liegt in den periodischen Winden, die Monsune genannt werden. Ihrer sind vorzüglich zwei: Der eine von Südwest wehend, der andere von Nordost. Der stärkste und einflussreichste ist der Südwest-Monsun: »Schwarze, stets wachsende Wolkenmassen thürmen sich allmählich am Horizonte zusammen und kündigen die herannahende grosse Naturerscheinung an. Nach einigen Tagen angedrohten Losbruches bricht in der Nacht gewöhnlich der Monsun unter unaufhörlichen Blitzen und majestätischen Donnerschlägen ein, die Fluth der Gewässer stürzt sich über das Land. Der Himmel bleibt mehrere Tage in Nacht gehüllt und giesst fortwährend Regen herunter; dann zerreist das Gewölk; die Luft ist heiter und gereinigt, die ganze Natur wie durch ein Wunder umgewandelt; statt des ausgetrockneten Bodens, der wasserlosen Strombetten, der stauberfüllten, trübschimmernden Atmosphäre ist plötzlich üppiges Grün, kein Bach ohne überströmende Fülle.« »So ist«, nach Lassen Alterth. 1², 251 ff. »der Südwest-Monsun im grössten Theile Indiens, nur bringen die höhere Breite, die grössere Entfernung vom Meer und die Höhe der vorgelagerten Berge örtliche Aenderungen hervor.«**

* Der Wechsel der klimatischen Verhältnisse, der auf dem Wechsel der Wohnsitze beruht, wird am prägnantesten ausgedrückt durch die wechselnde Benennung des Jahres: *himā* (Winter), *çarad* (Herbst), *varsha* (Regenzeit), sind die vedischen Namen für Jahr in chronologischer Reihenfolge.

** Siehe noch Elphinstone Account of the kingdom of Cabool p. 126 ff., woran Lassens Darstellung sich anlehnt; besonders wichtig ist p. 130, wo über den Monsun im Norden des Penjāb unter den Gipfeln des Himavant gesprochen wird. Im Süden des Penjāb, der von der See und den Bergen abliegt, fällt sehr wenig Regen.

Hören wir nun Atri's, des Sohnes des Bhūmi Schilderung Rv. 5, 83:

1. Mit diesen Lobgesängen preis den starken,
   erheb Parjanya andachtsvoll ihn suchend.
   Laut brüllend spritzt der Stier den raschen Samen,
   legt Lebenskeim in Pflanzen und Gewächse;

2. Er spaltet Bäume, schlägt zerschmetternd die Rakshas,
   jedwede Kreatur flieht zitternd sein Geschoss.
   Vorm Regenspender weicht selbst der von Frevel rein,
   wenn er Parjanya donnernd trifft die Uebelthat.

3. Gleichwie ein Wagenlenker treibt mit raschem Hieb
   er sein Gespann, die Regenschwangern, her zu uns:
   Von fern erhebt sich schon des Leuen laut Gebrüll,
   wenn er, Parjanya, Wolken regenschwanger macht.

4. Die Stürme brausen, zuckend schiesst herab der Blitz,
   Gewächse spriessen auf, der Himmel strotzend schwillt,
   Für jede Kreatur wird Labung, Trank geschaffen,
   wenn sein, Parjanya's Same, der Erde Schoos erquickt.

5. Vor dessen Macht der Erde Grund erbebet,
   bei dessen Wirken scheu entflieht die Heerde,
   Durch dessen Werk der Kräuter bunte Menge:
   Du, du Parjanya, starken Schutz gewähre.

6. Des Himmels Nass, o Marut, spendet reichlich,
   lasst schwellend strömen des kräftigen Hengstes Güsse.
   Eil her zu uns auf jener Donnerwolke
   mit Wasser giessend; du bist unser Vater.

7. Auf donnre, brüll' heran und spende Samen,
   umfliege uns auf deinem Wasserwagen;
   Nach unten zieh den Schlauch mit offner Mündung:
   es sollen Höhen und Tiefen eben werden.

8. Heb hoch die grosse Kufe, giesse nieder,
   entfesselt sollen strömen die Gewässer.
   Mit fettem Nass durchtränke Erd und Himmel,
   es werde herrliches Getränk den Kühen.

9. Du gabst uns Regen, halt jetzt an die Spende:
   die öden Striche machtest du uns gangbar,
   Du liessest spriessen zur Erquickung Kräuter,
   dafür ertönte dir der Preis der Wesen.

Können wir noch zweifeln in diesem hochpoetischen Erguss des Sängers eine Schilderung des gewaltigen Naturereignisses vor uns zu haben? Konnte es überhaupt nach dem Ideengang, den Anschauungen eines naturwüchsigen Menschen treffender gegeben werden? Zweifelsohne hat man noch manche andere

prächtige Schilderung des Gewitters, des Zugs der Marut auf den Südwest-Monsun zu beziehen. Der Himālaya hält den weitern Fortschritt des Monsuns nach Norden auf, an ihm bricht er sich und dringt nur in die vorderen Thäler des Hochgebirges; s. Lassen l. c., Hügel Kashmir 1, 195.

Wenn es nun von den Gewitterwolken heisst, dass sie sich an die Berge anlehnen und von rüstigen Männern losgerissen werden (Rv. 5, 85, 4); wenn von den Marut gerühmt wird, dass sie die Berge zum Wanken bringen (Rv. 1, 19, 7), so ist deutlich auf diesen Vorgang angespielt. Ebenso: »Wer ist der stärkste unter euch, ihr Helden, Erschütterer von Himmel und Erde, wenn ihr (den Himmel und die Erde?) schüttelt wie ein Zettelende. Bei eurem Kommen duckt sich der Mensch, vor eurem rasenden Ungestüm, es weicht der gewaltige Berg. Bei ihrem Zuge, ihrer Bahn bebt vor Furcht die Erde wie ein gealteter Clanfürt. Auf ihrer Bahn erheben sich diese Brüller bis zum Ziele, dass die Kühe bis zum Knie waten (in der Fluth). Dann erschüttern sie auf ihrer Bahn jenen langen und breiten Spross der Wolke (d. i. den Regen), unablässig sich zu ergiessen. O Marut, mit der Kraft, die euch inne wohnt, werft ihr Menschen um, stürzt ihr Berge um. Wenn sie ausziehen, dann reden sie auf dem Wege mit einander: es hört sie jeder« Rv. 1, 37, 6—8; 10—12.

Zu der Bemerkung, dass der Monsun oft in der Nacht zum Ausbruch kommt, vergleiche Rv. 1, 64, 8: »In den Nächten stürmen sie (die Marut) zusammen mit ihren gefleckten Thieren (d. i. den Wolken) und leuchtenden Speeren (den Blitzen) mit Kraft, eilig die schlangengrimmigen.« Blitze fahren in die Erde und wühlen sie auf (Rv. 1, 88, 5): Blitz, Donner, Regen sind geradezu oft gleichzeitig: »Wie eine Kuh brüllt der Blitz; dem Kalbe gleichsam folgt die Kuh, wenn ihr (der Marut) Regen strömt« Rv. 1, 38, 8.

Unbedeutender ist der zweite der periodischen Winde, der von Nordost wehende Monsun. In ihren Sitzen im obern Indusgebiet wird er wohl den vedischen Stämmen ganz unbekannt geblieben sein; denjenigen jedoch, die bis zur Yamunā und Gaṅgā gekommen waren und deren Laufe nach weiter gegen Südosten vordrangen, kann er bekannt geworden sein. Es gibt,

wie mir dünkt, eine vedische Stelle, die nur unter dieser Annahme verständlich wird; es ist die Seite 17 ausgehobene Rv. 5, 53, 8 ff.: »Kommt herbei, o Marut, vom Himmel, aus dem Luftraum und aus der Nähe (d. h. überall her), stehet nicht ferne; nicht soll euch die Rasā, Anitabhā, Kubhā, die Krumu, die Sindhu aufhalten; nicht soll euch hemmen die Geröll mit sich führende Sarayu: uns sei euer Wohlwollen nahe; denn eurem Wagenzug, der ungestümen endlosen Marutschaar folgen Regengüsse nach«. Im ersten Avasāna von Ṛc 9 liegt eine Beschreibung des ungefähren Weges des aus dem Westen kommenden Monsun und im zweiten Avasāna eine solche des Nordost-Monsun. Der Verfasser obiger Verse sass vielleicht an den Ufern der Yamunā oder etwas südlicher. Hiernach steht unsere Stelle der Identificierung der Sarayu mit der spätern Sarayū nicht nur nicht im Wege, wie Vivien de S. Martin meint (siehe oben Seite 17), sondern spricht deutlich dafür. Ob auch Rv. 10, 137, 2 die beiden Monsune gemeint sind, ist schwer zu entscheiden: »Zwei Winde wehen hier *(imau)*, (der eine) von der Sindhu her und (der andere) aus der (unbekannten) Ferne; Tüchtigkeit wehe der eine zu, hinweg wehe der andere, was an Fehl du hast«, d. h. kühlend, erfrischend sei der eine, luftreinigend der andere.

Was noch über die Bodenverhältnisse zu bemerken übrig bleibt, lässt sich kurz abmachen. Wir hören von Niederungen *(nimna)*, denen die Flüsse von den Bergen herab eiligen Laufes zu stürzen (Rv. 5, 51, 7); die Somatränke eilen Indra und Vāyu zu wie die Wasser insgesammt den Niederungen zu strömen (Rv. 4, 47, 2; 8, 32, 23). Bei Regengüssen schwollen die Ströme mächtig an und führten Geröll mit sich Av. 3, 24, 3. »Fluss« heisst oft geradezu *avani* »der abwärts führende«.

Hochaufstrebende *(ṛshva)* Berge werden erwähnt; hervorgehoben wird an ihnen ihre Festigkeit und Unverwüstlichkeit. Sie trugen, wo sie nicht zu hoch giengen, reichen Wälderschmuck, heissen daher *vṛkshakeça* »Bäume als Haupthaar tragend«.

Bei dem grossen Reichthum des Landes an Waldungen — an die Genie der Waldeinsamkeit Araṇyāṇī ist das schöne Lied Rv. 10, 146 gerichtet — kamen öfters Waldbrände vor: »Wenn du (Agni) die röthlichen, die flammenden, vom Winde gepeitschten

an deinen Wagen geschirrt hast, dann ist dein Gebrüll wie das eines Stieres; dann dringst du mit deinem Rauchbanner auf die Bäume los; dann fliehen schnell vor dem Tosen auch die Vögel, wenn deine weideverzehrenden Funken aus einander sprühen« Rv. 1, 94, 10, 11. »Er steckt ein Zeichen aus in der Nacht selbst dem, der fern ist, der leuchtende, wenn er der nicht alternde die Bäume verzehrt« Rv. 5, 7, 4. »Vom Sturm getrieben verbreitet er sich in den Gebüschen nach Lust mit den Zungen wie mit einer Sichel mächtig rauschend; wenn du dich gierig auf die Bäume stürzst, ist schwarz deine Bahn, hellwogender, unalternder. Er mit glühendem Gebiss, vom Sturm in den Wald getrieben fliegt dahin wie ein mächtiger Stier zur Heerde; emporstrebend zum endlosen Luftraum mit seinem Schein, bebt Stehendes und Gehendes vor dem Beflügelten« Rv. 1, 58, 4, 5; vgl. Muir ST. 2, 212. Ursachen der Waldbrände waren häufig die Gewitter: »Wie der Blitz den Baumstamm trifft« ist ein mehrmals wiederkehrendes Bild Rv. 2, 14, 2; Av. 7, 50, 1; 59, 1. Noch andere Veranlassungen entstanden, wenn wir für damalige Zeit eine Sitte vermuthen dürfen, die heutigen Tages im nördlichen Penjāb und den Gebirgsthälern vorkommt: »Das Wetter wird um die Mitte November kühler; Nachtfröste beginnen; gegen Ende des Monats ist jeder Grashalm und jedes Blatt an den Bäumen vom Reif zerstört.* Um diese Zeit brennen die Bewohner, die den Gebirgen nahe wohnen, die üppig gewesene Vegetation nieder, und alle Bewohner der Ebene zünden mit den Stengeln der kräftigen, einjährigen Pflanzen grosse Feuer an, sich daran zu erwärmen. Ueber das ganze Thal zieht dann dichter Rauch« Hügel Kashmir 2, 195. Sollte in vedischer Zeit nicht schon ähnliches vorgekommen sein? Agni's auseinandersprühende Funken heissen Rv. 1, 94, 11 gras- oder weideverzehrend *(yavasād)*; mit leuchtender Flamme brennt er in den trocknen Gräsern, züngelt in den grünen, so dass sein gewaltiger, hehrer Glanz sich an den Himmel legt Rv. 10, 92, 1; vom Winde erregt vertheilt er sich nach Lust nach allen Seiten, gierig seine Speise packend, seine, des versengenden, unauslöschliche Schaaren fahren wie Wagenlenker in die Wette Rv.

* Siehe die Seite 40 übersetzte Stelle Rv. 10, 68, 10,

10. 91, 7: wie der Bartscheerer den Bart so scheert er die Erde ab, wenn der Wind hinter ihm her weht, durch Berg und Thal *(udvat, nivat)* eilt er verzehrend, nach allen Seiten sich verbreitend wie ein begehrlich vordringendes Heer Rv. 10. 142, 4; windgetrieben *(vātajūta)* schneidet er nicht nur die Haare der Erde ab, sondern verbreitet sich auch in die Wälder und verzehrt sie mit seiner Gluth Rv. 1, 65, 4; vgl. 10. 91. 5.

Das Gebirge selbst ist reich an Einsenkungen *(upahvara)*, wasserreichen Thälern (*giri bhujmā* Rv. 8, 50. 2); wasserreiche Halden *(pravat)*, Höhen *(udvat)*, Niederungen *(nivat)* werden Rv. 7. 50. 4 angerufen.

Das Land zwischen den Strömen war erst zum Theil Ackerland; grössere Strecken lagen als Weide, solche grasreichen Flächen führen den Namen *yavasa*. *Dhanvan* bezeichnet häufig unfruchtbares Erdreich, das nicht zum Anbau geeignet war und auch von selbst nicht genug Weide darbot; solches gab es auch im eigentlichen Gebiet der *Sapta sindhavaḥ*. Die Erde *(pṛthivī)* wird angerufen, angenehm zum Gehen und Liegen *(syona)*, dornenlos *(anṛkshara)* zu sein, zum Nachtlager einladend *(niveçana)* Rv. 1, 22. 15. »Leicht zu durchwandern *(suga)*, dornenfrei sei der Pfad, o Āditya, dem der rechtschaffen wandelt *(ṛtaṁ i)*« Rv. 1, 41. 4. »Euer Weg, o Mitra und Aryaman, ist leicht durchwandelbar, dornenlos, o Varuṇa, gerade zum Ziele führend *(sādhu)*« Rv. 2. 27, 6. »Dornenlos, richtig seien die Wege, auf welchen unsere Freunde zum Freien ausziehen« fleht der Liebende Rv. 10, 85, 23. Wie wichtig und wie berechtigt die Bitten waren, dass die Erde, die Wege dornenlos *(anṛkshara)* sein sollen, wird am besten einleuchten, wenn ich eine Stelle aus Hügel Kashmir 1, 177 hersetze, wo er seine Reise durchs Penjāb beschreibt: »Eine Plage für jeden Reisenden, er mag zu Fuss, zu Pferd oder noch mehr im Jampan reisen, habe ich zu erwähnen vergessen, nämlich: der Ziziphus-Dorne, die alles zerreissen,* was ihnen nahe kommt und durch welche von Aghnur bis hierher (Rajauri) der Fussgehende sich winden muss, um nicht bei jedem Schritt aufgehalten zu werden. Die Dornen

* *Ṛkshara* der Dorn von *arç* verletzen in *arçasāna*, *arça*, *ṛçya*.

dieser Pflanzen sind gekrümmt, und haben sie einmal gefasst, so kann der Gegenstand nur dadurch losgemacht werden, dass man ihn zurückbiegt.« —

Es kommen aber auch Stellen vor, die erkennen lassen, dass mit *dhanvan* jene grosse, wüste Fläche gemeint ist, die sich von Norden nach Süden hinzieht 400 Meilen breit im Osten der Sindhu und Çutudrī, und die späterhin die Bezeichnung Marusthala trägt: »Wüste *(dhanvan)* und Klüfte *(kṛntatra)*, wie viel Tagereisen sind die nicht fern! Komm wieder heim, o Vṛshākapi« ruft Indra seinem davoneilenden Liebling zu Rv. 10, 86, 19.



KAPITEL III.

PRODUCTE.

Wir begegnen in den vedischen Saṁhitā einer Fülle von Thier- und Pflanzenbenennungen; aber da Thiere und Pflanzen fast ausnahmslos im Rigveda nur gelegentlich Erwähnung finden, auch in den übrigen Texten selten näher beschrieben werden, so wissen wir von vielen nicht viel mehr als die Namen. Öfters können wir letztere nicht einmal mit spätern identificieren und wir müssen uns häufig mit den indischen Commentatoren, besonders im Thierreich, bescheiden, zu erkennen, von welcher Thierart die Rede ist. Die Darstellung geht daher im Folgenden einige Male in blosse Aufzählung über.

DAS MINERALREICH.

Die Schriftsteller des classischen Alterthums von Herodot herab bis auf Plinius sind voll des Lobes vom Gold- und Diamantenreichthum Indiens. So berichtet Megasthenes bei Diodor Sic. 2, 36 *Ἡ δὲ γῆ ἔχει καὶ φλέβας καταγείους πολλῶν καὶ παντοδαπῶν μετάλλων· γίνεται γὰρ ἐν αὐτῇ πολὺς μὲν ἄργυρος καὶ χρυσός, οὐκ ὀλίγος δὲ χαλκὸς καὶ σίδηρος, ἔτι δὲ κασσίτερος καὶ τἄλλα τὰ πρὸς κόσμον τε καὶ χρείαν καὶ πολεμικὴν παρασκευὴν ἀνήκοντα*, und nach Strabo p. 703 erwähnt er noch *λίθους λιβανόχρους, γλυκυτέρους σύκων ἢ μέλιτος*, p. 711 *Ἐγγυτέρω δὲ πίστεώς φησιν, ὅτι οἱ ποταμοὶ καταφέροιεν ψῆγμα χρυσοῦ.*

Litteratur: Lassen Alterthumsk. 1², 280 ff.; A. Burnes Bokhara 2, 401 ff.

Dies kann sich im Wesentlichen nur auf das ihnen hauptsächlich bekannte nordwestliche Indien beziehen. Es sollen nun nach neueren Berichten nicht nur Indus und Vipāç an ihrem Oberlauf reiche Goldwäschereien haben, sondern auch alle übrigen auf der West- und Südwestseite des Himālaya fliessende Ströme Gold mit sich führen. Hierzu stimmt trefflich, was wir aus den vedischen Liedern lernen: Goldreich, Gold mit sich führend *(hiraṇyayī)* heisst Rv. 10, 75, 8 die Sindhu, goldnes Bette habend *(hiraṇyavartani)* dieselbe Rv. 8, 26, 18; 6, 61, 7. Wenn Rv. 8, 61, 6 Indra, Rv. 9, 107, 4 Soma eine goldreiche Quelle *(hiraṇyaya utsaḥ)* genannt werden, so beweist dies, dass man solche kannte, ehe dieser und ähnliche metonymische Ausdrücke möglich wurden. Nicht allein aus Flüssen und Bächen suchte man sich das vielbegehrte Metall zu verschaffen, auch Goldgruben legte man an; so heisst es Rv. 1, 117, 5 von den Açvin, dass sie dem Vandana das in der Erde vergrabene, strahlende Gold austheilten. »Schätze *(nidhi)* birgt die Erde aller Orten, Kleinode *(maṇi)*, Gold schenke sie mir« Av. 12, 1, 44: goldbrüstig *(hiraṇyavakshas)* d. h. »Gold in sich bergend« wird die Erde Av. 12, 1, 6, 26 genannt. Goldwäschereien werden erwähnt T. S. 6, 1, 7, 1: *adbhyo hiraṇyaṁ punanti;* cf. Çatap. Br. 2, 1, 1, 5 und Megasthenes bei Arrian Ind. 8, 13 *καὶ τοῦτο (τὸ χρυσίον) ἐν τῇ Ἰνδῶν γῇ ὀρυσσόμενον.*

Ein wahrer Heisshunger nach Gold und goldenen Geräthen begegnet uns in den vedischen Liedern. An Indra wendet sich des Sängers goldheischender *(hiraṇyayu)* Wunsch Rv. 8, 78, 9; zehn Klumpen Gold *(hiraṇyapiṇḍa)* nebst anderen reichen Geschenken rühmt der Sänger von König Divodāsa empfangen zu haben Rv. 6, 47, 23. Wenn man aus Gold auch noch keine Münzen prägte, so gab es doch schon eine bestimmte Goldeinheit: sie hiess *manā:* »Herbei bring uns Zierrath, Rind, Ross, Schmuck und eine Manā Gold *(sacā manā hiraṇyayā)* Rv. 8, 78, 2. Das Wort ist identisch mit griechisch *μνᾶ* lat. *mina;* von diesen beiden Wörtern wird allgemein angenommen, dass sie semitischen Ursprungs sind, das hebräisch-phönizische מָנֶה, und durch die Berührung mit semitischer Cultur zu den Griechen direct von den Phöniziern, zu den Römern über Sicilien oder Etrurien aus Carthago gebracht sind. Das Wort kommt auffallender Weise

im Indischen sonst nicht mehr vor: es kann aber wohl kaum angezweifelt werden, dass wir in ihm Spuren eines alten Culturzusammenhanges zwischen Indien und Babylon, der Heimath des ersten rationellen Maas- und Gewichtsystems haben. Es findet sich das Wort in der Form מנה, Plur. מנן auf den vor Ninive's Zerstörung, also spätestens im 7. Jahrhundert v. Chr. verfertigten assyrischen Gewichten in ganz deutlicher semitischer Schrift vor (vgl. Levy Jüd. Münzen 12, 147 ff.). Interessant ist die Beobachtung, dass aus indisch *maná*, gr. *μνᾶ* (Herodot *μνέα*), lat. *mĭna* folgt, dass das Wort in den semitischen Sprachen den Accent auf der Ultima muss gehabt haben: dies ist bekanntlich vom Semitischen aus unbestimmbar. Im Verlaufe werden sich uns noch weitere Zeugnisse für einen frühen Culturzusammenhang Indiens mit den westlichen semitischen Culturstaaten ergeben.

Goldschätze (*hiraṇya* im Plur.) sind neben Rindern und Rossen häufig genannt: Hiraṇyastūpa (Haufen Goldes besitzend) begegnet als Eigenname Rv. 10, 149, 7. Dass man das Gold zu manigfaltigen Zierrathen verwendete, ist leicht begreiflich: Goldschmuck trug man am Ohre *(hiraṇyakarṇa)*, um *karṇaçobhanā purūṇi* »Ohrenschmuck in Fülle« fleht der Sänger Rv. 8, 78, 3; mit Goldschmuck zierte man Hals und Brust *(nishka)* cf. Rv. 7, 56, 13; goldene Becher besass man. Gold bezeichnete überhaupt was wünschenswerth, was werthvoll war: es ist für die vedischen Arier der Inbegriff des Höchsten, Kostbarsten, das man sich denken kann. Findet ein Ṛishi bei Beschreibung eines Gegenstandes, einer Naturerscheinung kein der Grösse und Pracht derselben äquates Wort, so gebraucht er »golden, goldähnlich«. So heisst es in einem Segensspruch über einen Fürsten, dem das Beste gewünscht wird: »Ihm stehe zu Gebote, o Götter, alle Herrlichkeit *(jyotis)*, Sūrya und Agni, oder überhaupt was golden *(hiraṇya)* ist« Av. 1, 9, 2. Golden ist daher alles an und bei den Göttern.

Nach Gold das am häufigsten erwähnte Metall ist *ayas* (altb. *ayaṅh*). Hier erhebt sich die Frage, was wir unter *ayas* zu verstehen haben: Erz, Kupfererz (gr. *χαλκός*, lat. *aes*) oder Eisen (gr. *σίδηρος*, lat. *ferrum*). Roth im Wtb. und Grassmann scheinen beide das Letztere anzunehmen. Ich glaube jedoch, dass wir, abgesehen von den Stellen wo *ayas* Metall im Allge-

meinen bezeichnet, darunter Erz verstehen müssen. Wenn z. B. Rv. 1. 88, 5 die mit Ebern verglichenen Blitzstrahlen *ayodaṁshṭra* heissen, so kann dies doch nur auf die Farbe des Kupfererzes gehen, nicht aber des Eisens. Ferner lesen wir Rv. 5, 62, 8: »Ihr Varuṇa, Mitra besteigt den Wagen, der goldfarbig bei der Morgenröthe Aufleuchten ist, der auf ehernen Säulen ruht bei der Sonne Niedergang: von dort überschaut ihr das Unendliche und Endliche«; der Wagen oder hohe Sitz *(garta)* kann nur die Sonne sein, er strahlt, wie Vers 7 aussagt, am Himmel: *ayaḥsthūṇa* ist der hohe Sitz bei der Sonne Niedergang, was wohl auf die Strahlen geht, die die sinkende Sonne aussendet: sie können »kupferfarbig« aber nicht »eisenfarbig« heissen. Hinzu kommt ferner, dass culturhistorisch feststeht, dass allüberall der Gebrauch des Erzes der Bearbeitung des Eisens voraufgeht, dass die Gewinnung des letzteren ein wichtiger Fortschritt ist. Auch bei Homer sind Waffen, Rüstung und sonstige Geräthe aus Erz, ehern; Eisen kommt deutlich erst auf. Rv. 6, 75, 15 wird der Pfeil erwähnt, dessen Spitze *ayas* ist; bei Homer finden wir dem entsprechend den *ἰὸς χαλκήρης* »den erzgefügten Pfeil«. — Dass dem vedischen Zeitalter die Gewinnung des Eisens unbekannt geblieben sei, wäre zu behaupten voreilig. Wenn Av. 11. 3. 7 *çyāmaṁ ayaḥ* neben dem *lohitaṁ* d. i. Kupfer oder Erz genannt wird, so bezeichnet ersteres aller Wahrscheinlichkeit nach »Eisen«; dies bedeutet auch wohl *çyāma* alleinstehend Av. 9, 5. 4: »Schneide diese Haut (des geopferten Bockes) auf mit dem bläulichen (Eisen).« Deutlich fühlt man jedoch noch die Neuheit heraus; zugleich beweist erstere Stelle, dass *ayas* an sich nicht »Eisen« bezeichnet, sondern erst eines Beiwortes wie *çyāma* schwarzblau nöthig hat; vergleiche bei Homer *πολιὸς σίδηρος* und *σίδηρος ἰόεις*. Auch die später im Sanskrit üblichen Wörter für Eisen *kālāyasa* dunkelblaues *ayas*, *kṛshṇāyas* dunkles *ayas* bestätigen dies. In Verarbeitung des Erzes hatte man schon gewisse Fertigkeit erlangt; doch darüber in einem andern Zusammenhang.

Ob im Rigveda das Silber gekannt wird, ist zweifelhaft. Das gewöhnliche Wort für dieses Metall ist in der späteren Sprache *rajata;* in den Hymnen des Rigveda begegnet dasselbe blos einmal als Adjectiv: »Ein röthliches Ross empfing ich bei

Ukshaṇyāyana, ein graues (? silberfarbiges *rajata*) bei Harayāṇa, einen geschirrten Wagen bei Sushāman« Rv. 8, 25, 22. Auch *arjuna*, das Rv. 7, 55, 2 neben *piçaṅga* »röthlich«, Rv. 10, 21, 3 neben *kṛshṇa* schwarz steht, wird wohl blos »grau« bezeichnen. Dass das Silber den vedischen Stämmen lange fremd war, scheint mir aus Taitt. S. 1, 5, 1, 2 hervorzugehen, wo *rajataṁ hiraṇyaṁ* »weissliches Gold« d. i. Silber erwähnt wird; es ist nicht würdig als Opferlohn *(dakshiṇā)* gespendet zu werden, denn es ist aus Thränen entsprossen *(açruja)*, vgl. noch Çatap. Br. 12, 4, 4, 7; 13, 4, 2, 10; 14, 1, 3, 14; Kāṭh. 10, 4. Man hatte also damals noch kein eigenes Wort für Silber. Dies alles stimmt aufs Beste mit der eben erwiesenen Thatsache überein, dass der Gebrauch des Eisens in der ältern vedischen Zeit unbekannt war; denn überall zeigt sich, wie ja auch die Lagerung der Metalle es mit sich bringt, dass Kenntniss des Eisens und Silbers Hand in Hand gehen.

Als Substantiv das Silber bezeichnend kommt *rajata* vor Av. 5, 28, 1 neben *harita* und *ayas;* vgl. Av. 13, 4, 51. Die *rajatā hariṇīḥ* V. S. 23, 37; T.S. 5, 2, 11, 1 sind wegen des Zusammenhangs als »silberfarbige« Gazellenweibchen zu fassen.

Sisa Blei wird im Rigveda nirgends erwähnt, wohl aber im Atharvaveda; es wird zu Amuletten verwendet. An ein solches ist der Zauberspruch Av. 1, 16 gerichtet; vgl. Av. 12, 2, 1. 19. 20. 53. Nach V. S. 19, 80 dient Blei als Gewicht beim Weben.

Trapu Zinn kommt nur V. S. 18, 13 in einer Aufzählung von Metallen vor und Av. 11, 3, 8, wo *trapu* des Odana (Opferbrei) Asche, *harita* dessen Farbe, und blaue Lotusblüthe sein Geruch genannt wird. Das Tertium liegt offenbar in der leichten Schmelzbarkeit des Zinns.

Wie weit Edelsteine und welche bekannt waren, lässt sich nicht bestimmen; möglich, dass unter den Namen für Schmuckgegenstände wie *khādi, rukma* etc. auch solche mit einbegriffen sind. Was unter *maṇi* zu verstehen, Diamant- oder Perlenschmuck ist nicht festzustellen: Av. 10, 6, 4 wird zwar der *maṇi* »aus einem Goldkranz bestehend« *(hiraṇyasraj)* genannt, aber Rv. 1, 33, 8 heisst es: »Eine Decke werfen sie um die Erde, sie die mit Gold und Maṇi geschmückten.« Die Perlen *(kṛçana)* kannte man: Mit Perlen ist Savitars Wagen verziert

(Rv. 1, 35, 4): »wie man mit Perlen ein braunes Ross schmückt, verzierten die Väter mit Sternen den Himmel« Rv. 10, 68, 11: *kṛçanāvant* ist daher Beiwort des Rosses Rv. 1, 126, 4. Perlmuscheln *(çaṅkha kṛçana)*, aus dem Meere gewonnen *(samudraja)*, trug man als Amulet Av. 4, 10.

Eines der nothwendigsten und verbreitetsten Minerale finden wir im Rigveda nirgends erwähnt: das Salz. Es kommt überhaupt in unsern Texten blos Av. 7, 76, 1 vor *(lavaṇa)*, wo von den Apacit, gewissen schädlichen Insecten gesagt wird, sie seien saftloser als der Sehu,* feuchter als das Salz *(lavaṇāt)*. Das Prädicat, das hier dem Salz beigelegt wird, passt am besten auf das Seesalz und dies stimmt recht gut zu der Verwendung des Wortes *lavaṇa* im Sanskrit. Die Thatsache ist auffallend. Es besitzt nämlich das Penjāb heut zu Tage unerschöpfliche Salzminen; in der ganzen Bergkette, die den Abfall des Hindukush bildet, findet sich von dem Hochland Kabuls an bis über den Indus zum rechten Ufer des Hydaspes dieses Mineral in Fülle vor; gerade am Indus liegen grosse Massen zu Tagen, kristallhell sticht ihr Glanz gegen die benachbarten schwarzen Felsen ab; Elphinstone Account 1, 49. 58; A. Burnes Bokhara 1, 50 ff.; Hügel Kashmir 2, 341. 3, 319 ff.; Lassen Alterth. 1 ², 294. Nach alle dem kann man zu dem Schluss neigen, dass die Nichterwähnung dieses Minerales bei dem Charakter unserer Quellen kein festes Argument für Nichtkenntniss desselben abgeben könne. Dies ist jedoch gerade für dieses Mineral ebenso auffallend als die Annahme, dass man in vedischer Zeit die reichen Lager nicht auszubeuten verstand. Wenn eine Angabe bei A. Burnes Bokhara 1, 50 richtig ist, so scheint dies überhaupt erst spät eingetreten zu sein: »the enquiring Baber does not mention them (these mines) on his commentaries;« nach Strabo 15, 1, 30 sollen jedoch schon Alexanders Begleiter die Salzlager kennen und versichern, dieselben wären im Stande, ganz Indien mit Salz zu versehen. Gleichwohl blieb, selbst nachdem man später gelernt hatte, dies Mineral dem Meere abzugewinnen, dasselbe für Gegenden Indiens sehr selten; nur so erklärt sich die Stelle Chāndog. Upan. 4, 17, 7:

* Das Wort nur noch Kāṭh. 34, 12: *sehuçca plihā ca*, wo es ein bestimmtes Organ des Leibes bezeichnen muss.

tadyathā lavaṇena suvarṇaṁ saṁdadhyāt, suvarṇena rajataṁ, rajatena trapu, trapuṇa sīsaṁ, sīsena lohaṁ, lohena dāru, dāruṇa carmaṇaivaṁ eshāṁ lokānāṁ āsāṁ devatānāṁ asyāstrayyā vidyāyā vīryeṇa yajñasya virishṭaṁ samdadhāti. Salz muss hier für kostbarer als Gold und Silber gelten. Noch heutigen Tages leiden vom Handel weniger berührte Gegenden Indiens an Salzmangel: »in Gondvana wird es mit Silber aufgewogen« Lassen l. c.

Als Name eines Metalls betrachte ich noch *rajas* in der Stelle Rv. 10. 105, 7. Vers 6 und 7 übersetze ich so: »Es befahl der hochkräftige (Indra) nachdrücklich *(?ṛshvebhiḥ)*; der heldenhafte, Mātariçvan, verfertigte ihn (nämlich den in folgender Ṛc genannten Donnerkeil solide *(çavasā)*, wie ein Künstler mit Verständniss: er, welcher zum Schlagen der Dämonen den Donnerkeil machte wie ein wunderbares Metall *(ádbhutaṁ ná rájaḥ)*, er der falbe,* falbige, dessen Kinnbacken unzerbrechlich sind.« Grassmann im Wtb. zum Rigveda unter *rajas* fasst *adbhutaṁ rajas* für den untern Luftraum, den unsichtbaren, welchen die Sonne bei Nacht durchwandert: wie dann der Vers einen irgendwie erträglichen Sinn bekommen kann, bleibt mir unklar.

Rajas als Name eines Metalls stellt sich zu *rajata* glänzend, altb. *erezata;* es entspricht lautlich altb. *erezaṅh* der helle Tag, gr. *ἄργες* in *ἐναργής* am Tage. Dass aber das Wort wirklich zur Bezeichnung eines Metalls diente, wird uns noch durch eine andere vedische Stelle bezeugt. V. S. 5, 8 heisst es: *Yā te agne ayaḥçayā tanūrvarshishṭhā gahvareshṭhā, yā te agne rajaḥçayā tanūrv.* etc. *yā te, agne hariçayā tanūrv,* etc. Mahīdhara erklärt *ayaḥçaya* durch *ayasi çete, rajaḥçaya* durch *rajatamaya* also silbern; Sāyaṇa zu Ait. Br. 1, 23, wo erzählt wird, dass im Kampfe der Götter und Asuren erstere drei Burgen gebaut hätten, auf der Erde eine *ayasmayī*, im Luftraum eine *rajatā,* im Himmel eine *hariṇī*, citiert die Stelle, hat jedoch nicht die Formen der V. S., sondern die T.S. 1, 2, 11, 2 *ayāçaya, rajāçaya, harāçaya.* Ebenso liest auch die im Besitz von Professor Roth befindliche Maitrāyaṇī Saṁhitā.

---

* *hirimaças* ist Nom. Sgl., nicht Adverbium, wie Grassmann annimmt: *ça* ist als Taddhita bei Farbennamen gebräuchlich, vgl. *kṛshṇaça, etaça, kapiça, babhruça, babhluça, hariça.*

Im engsten Zusammenhang mit der herbeigezogenen Stelle der Yajustexte stehen auch Stücke von Av. 5, 28: »Die neun Lebenshauche macht er gleich mit den neun zu langem Leben, zum Leben von hundert Herbsten: im Golde *(harita)* liegen drei *(āvishṭhita)*, im Silber *(rajata)* drei, im Erze *(ayas)* drei, durch das *tapas* (das Feuer, die Gluth?)« Vers 1. »Die Erde schütze dich, die allnährende durch das Gold. Agni der beschenke (?fördere) dich vereint mit dem Erz *(ayas)*, mit den Kräutern vereint gebe dir das holdgesinnte Silber Tüchtigkeit *(daksha)*« Vers 5. »Vom Himmel her schütze dich die goldene (Burg? *harita* scil. *pura?*), aus dem mittleren Gebiet schütze dich die silberne *(arjuna)*, von der Erde her die eherne *(ayasmaya)*: von vorn (? im Osten *prāk*) diese Götterburg (*devapurā ayam!* dieser durch die Götterburg?). Diese drei Götterburgen sollen dich schützen von allen Seiten.« Vers 9. 10. Es folgt aus Allem, dass in dem Vers V. S. 5, 8 unter *rajas* das Silber zu verstehen ist; ob auch Rv. 10, 105, 7. bleibt fraglich. Derjenige, der nach letzterer Stelle den Donnerkeil auf Indras Befehle solide bildet, ist Mātariçvan d. h. Agni. Wir haben also hier einen Zug Agni's, der meines Wissens aus dem Rigveda noch nicht nachgewiesen ist: er ist nicht mehr das blosse Element des Feuers, sondern ein indischer Hephaistos: auf ihn passt auch *arutahanu* gut, da ja der Rigveda voll des Preises ist, dass Agni's Kinnbacken unermüdlich kauen. Zweifeln kann man, ob *ádbhutaṁ na rájaḥ* nicht zu *arutahanuḥ* zu ziehen ist und die Unzerbrechlichkeit der Kinnbacken verdeutlichen soll.

Zum Schluss führe ich hier noch die schon mehrfach erwähnte Zusammenstellung der Metalle an, die sich V. S. 18, 13 findet: *hiraṇyaṁ, ayaḥ, çyāmaṁ, lohaṁ, sīsaṁ, trapu.* Mahīdhara's Erklärung lautet: *»hiraṇyaṁ suvarṇaṁ rajataṁ vā; ayo loham, çyāmaṁ tāmralohaṁ kāṁsyaṁ rajataṁ kanakaṁ vā; lohaṁ kālāyase sarvataijase joṅgake'pi cetyabhidhānāt; sīsaṁ prasiddham; trapu raṅgam.*

DAS PFLANZENREICH.

Ein umfassender Name für Gewächs überhaupt geht dem die Natur noch nicht systematisierenden vedischen Volke ab. Kräuter *(vīrudh, oshadhi)* stehen gegenüber den Bäumen und höhern Waldgewächsen *(vṛksha, vana, vanaspati). Oshadhi* heissen die Kräuter besonders insofern sie heilkräftig oder dem Menschen auf sonst eine Art nutzbar sind: *vīrudh* ist mehr der allgemeine Name für die niedern Gewächse, dient aber, mit *oshadhi* vereint genannt (T.S. 2, 5, 3, 2), zuweilen dazu, die nicht heilkräftigen Kräuter zu bezeichnen. Als Theile der niedern Gewächse werden genannt Wurzeln *(mūla)*, Rispe, Wedel *(tūla)*, Stengel *(kāṇḍa)*, Zweig *(valça)*, Blüthe *(pushpa)*, Frucht *(phala)* T.S. 7, 3, 19, 1 = V. S. 22, 28. Bei den Bäumen kommt noch hinzu die Krone *(skandhas)*, Äste *(çākhā)*, Blätter *(parṇa)* ibid. 20, 1: vgl. Av. 10, 7, 38: Rv. 1, 32, 5. Die Kräuter werden Av. 8, 7, 4 specialisiert in solche die sich ausbreiten *(prastṛṇatīḥ)*, büschige *(stambinīḥ)*, einscheidige (in Bezug auf Blätter oder Blüthen *ekaçuṅgāḥ*), kriechende *(pratanvatīḥ)*, vielstängliche *(aṁçumatīḥ)*, röhrige *(kāṇḍinīḥ)*, verästete *(viçākhāḥ)*.

Betrachten wir das Material, das uns der Rigveda zu einer Darstellung des Pflanzenreiches liefert, so finden wir dasselbe wenig zureichend. Am meisten werden wir im Stich gelassen in Bezug auf diejenigen Gewächse, die in späterer Zeit die unentbehrlichsten Bedürfnisse bildeten, ohne deren Vorhandensein manche Eigenthümlichkeit der brahmanischen Inder nicht zur Ausbildung gelangen konnte. Es ist jedoch gerathen, von letzteren für jetzt abzusehen und bei der Darstellung des Ackerbaues unter dem vedischen Volke dieselben zu behandeln. Wir wenden uns daher gleich zur Betrachtung der in unseren Texten namentlich erwähnten Bäume und der sonstigen Gewächse.

Açvattha (Ficus religiosa) Feigenbaum. Ein schöner, stattlicher Baum mit zierlichen Blättern, die beständig in

Lassen, Alterthumskunde I², 289 ff.

zitternder Bewegung sind. Aus seinem Holze werden Somagefässe verfertigt, daher ein solches metonymisch geradezu *açvattha* heisst Rv. 1, 135. 8. Auch das Kästchen des Arztes und Kräutermanns ist aus dem Holze dieses Feigenbaumes hergestellt Rv. 10, 97. 5. Von ihm wird ferner das obere der beiden Reibhölzer genommen bei der Feuererzeugung: »Auf die Çamī (das untere Reibholz) ist der Açvattha gestiegen« Av. 6, 11, 1. Die rankenden Zweige schlagen in den Spalten anderer Bäume Wurzel, so im Khadira (Av. 3. 6, 1), und vernichten dieselben dadurch; der Açvattha führt desshalb den Beinamen *vaibādha* »Sprenger« (Av. 3, 6. 2. 7); vgl. auch Av. 3, 6, 6: »wie du, o Açvattha, an den Bäumen hinaufwachsend sie dir unterwirfst, so spalte *(bhindhi)* das Haupt meines Feindes nach allen Seiten aus einander und überwältige«. Nach Av. 5, 4, 3 sitzen die Götter unter ihm *(devasadana)* im dritten Himmel: es ist daher auch wohl bei dem schön belaubten Baume *(vṛksha supalāça)*, unter dem Yama und die Seeligen trinken (Rv. 10, 135, 1), an den Açvattha zu denken. Die Beere *(pippala)* desselben ist süss *(svādu)* und gilt als Speise der Vögel, Rv. 1, 164, 20. 22. Açvattha und Nyagrodha, der noch stattlichere Schwesterbaum, heissen die grossen Bäume, die Haarbuschtragenden *(çikhaṇḍin)* Av. 4, 37, 4.

Nyagrodha (Ficus indica), in späterer Auffassung öfters männlich neben der weiblichen Ficus religiosa gedacht, wird im Rigveda nicht genannt. Im Artharvaveda kommt er ausser obiger Stelle noch einmal mit andern grossen Bäumen vor Av. 5, 5, 5; nach V. S. 23, 13 und T.S. 7, 4, 12, 1 werden besonders die beim Opfer verwendeten Becher und Trinkschalen *(camasa)* aus seinem Holz verfertigt *(camasaheturvṛkshaḥ* Commentar). Was Deutschlands Dörfern die Dorfeiche oder Linde, das ist für die Grāma Indiens dieser Feigenbaum. Seine Grösse, sein weites Blätterdach übertrifft freilich den deutschen Dorfschmuck bei weitem; der Baum gilt nach den Beschreibungen als das stattlichste Gewächs der Erde, gleicht einem grünen Tempel mit vielen Hallen.

Khadira ein Baum mit hartem Holz, Acacia catechu: »Hülle dich in das Kernholz des Khadira« Rv. 3. 53, 19. Er gilt als das Bild der Stärke Av. 10, 6, 6. In den Spalten und

Ritzen seines Stammes schlagen des Açvattha Zweige Wurzel (Av. 3, 6. 1); mit letzterem vereint wird er auch Av. 8, 8, 3 genannt. An ihm empor wächst die Schlingpflanze Arundhatī (Av. 5. 5, 5): aus dem Holze wird der *sruva* gemacht T.S. 3, 5. 7. 1. Ebendaselbst wird seine Entstehung aus dem *rasa* der Gāyatrī erzählt.

Parṇa (Butea frondosa) ebenfalls einer schöner, grosser Baum, der in der spätern Sprache gewöhnlich Palāça heisst. Er wird neben Açvattha. Nyagrodha Av. 5, 5, 5 genannt, ist ein verehrter Baum T.S. 3. 5. 7, 2. 3: 7, 4, 12. 1. Aus ihm verfertigte man den grossen Opferlöffel *(juhū)*. mit dem Ghṛita ins Feuer gegossen wurde (T.S. 3, 5, 7, 2), die Deckel der Kessel und Töpfe (Av. 18. 4, 53), Amulette, die man an sich trug (Av. 3, 5, 4. 8). Als die Gāyatrī den Soma im dritten Himmel holte, verlor sie eine Feder *(parṇa)*: von ihr entstand nach T.S. 3. 5, 7, 2 der Parṇabaum. Nach Rājan. im Çkdr. ist Pūtadru ein Name für Butea frondosa *(palāça)*; ein Heilmittel Pūtadru wird Av. 8, 2, 28 erwähnt.

Plaksha (Ficus infectoria) ein stattlicher Baum: er ist Av. 5, 5, 5 mit Nyagrodha, Parṇa genannt, ebenso T.S. 7. 4, 12. 1. Der Name ist T.S. 6. 3, 10, 2 einer etymologen Spielerei zu Liebe in *praksha* verändert. In letzterer Form wird jedoch nach Aufrechts Deutung (Rigveda 2, pag. XLVI. Anm.) der Baum auch Sv. 1. 444; 2, 465 erwähnt.

Udumbara (Ficus glomerata). Aus dem Holz wurden Amulette verfertigt Av. 19. 31, 1. Opferpfosten *(yūpa)* T.S. 2, 1, 1, 6, Opferlöffel T.S 5. 4. 7, 3. Neben den drei andern Feigenarten Açvattha. Nyagrodha, Plaksha dient sein Holz als Brennholz beim Opfer T.S. 3, 4. 8, 4.

Vikaṅkata (Flacourtia sapida) ist dornig, daher die Kravyād neben erzmäulig, nadelmäulig auch dornmäulig *(vikaṅkatīmukha)* genannt werden Av. 11. 10. 3. Aus ihm wird der grösste unter den 3 Opferlöffeln, die *dhruvā* gemacht T.S. 3, 5, 7, 3, die Schale für den Somasaft *(manthipātra)* T.S. 6, 4, 10, 5. Nach Av. 5. 8. 1 wird sein Holz beim Opferfeuer verwendet.

Çamī (Prosopis spicigera). Von ihr wird das Holz zu dem untern der beiden Reibhölzer *(araṇī)* genommen Av. 6, 11, 1; T.S. 5, 1, 9, 6; 5, 4, 7, 4. Sie hat breite Blätter *(bṛhatpalāça)*,

ist viel verzweigt *(çatavalça)* und gilt daher als Symbol üppigen Haarwuchses, in Folge dessen sie bei Haarleiden angerufen wird Av. 6, 30. 2. 3.

Varaṇa (Crataeva Roxburghii) ein noch jetzt in ganz Indien vorkommender heil- und zauberkräftiger Baum, dem wunderbare Macht zugeschrieben wird. Ein aus ihm verfertigtes Amulet vertreibt nicht nur den Yakshma und hält ihn fern (Av. 6. 85. 1: 10. 3. 5), ihm werden noch grössere Kräfte zugeschrieben Av. 10. 3. 1 ff.

Dieses mein Varaṇa-Amulet ist ein nebenbuhlervernichtender Held; mit ihm mache dich an die Feinde, zermalme sie die schädigenden. 1.

Zerschmettere sie, zermalme sie, mache dich an dieselben, das Amulet soll dein Vorkämpfer sein von vorn: es wehrten selbst die Götter mit dem Varaṇa den Angriff der Asuren von Tag zu Tag ab. 2.

Dieses Varaṇa-Amulet enthält alle Heilmittel, ist tausendäugig, gelb, golden (d. h. vorzüglich, s Seite 51); es soll die Feinde dir zu Füssen werfen. Schädige zuerst die, welche dich hassen. 3.

Dieses hält dir gestellten Zauber fern, dieses wird dich vor Menschenfurcht, dies Varaṇa-Amulet dich vor jedem Bösen bewahren. 4.

Varaṇa der göttliche Baum da wehre ab: welcher Yakshma in diesen eingezogen war, den wehrten die Götter ab. 5.

Wenn du im Schlaf Unheil schaust, so oft ein Thier *(mṛga)* auf dir unangenehmem Wege läuft: auch vor Unglück bedeutendem Niesen, vor dem Unheil verkündenden Rufe des Çakuni-Vogels wird dies Varaṇa-Amulet bewahren. 6.

Vor Missgunst, vor Verderben, vor Behexung und vor Furcht, selbst vor dem Streich des stärkeren Todes wird es dich bewahren. 7.

Welche Sünde meine Mutter, mein Vater, meine Brüder und welche meine Schwester,* welche wir begangen haben, davon wird uns frei machen dieser göttliche Baum. 8.

---

* Der Sinn sowie das Metrum (2×8, 1×8, 2×8 Silben) verlangen statt des mir unverständlichen *sva* die Lesung *svasā*.

Ausser Fassung gebracht* sind die meiner Sippe angehörigen Nebenbuhler: ins düstere Dunkel sind sie abgegangen, mögen sie in die unterste Finsterniss gelangen. 9.

Unverletzt bin ich, unverletzt sind meine Heerden *(arishṭagu)*, langlebend bin ich mit allen meinen Leuten; dieses Varaṇa-Amulet schütze mich nach allen Richtungen. 10.

Dieses Varaṇa-Amulet befindet sich auf meiner Brust, das vom königlichen, göttlichen Baume; es vertreibe meine Feinde wie Indra die Dämonen. 11.

Dieses Varaṇa-Amulet trage ich, damit ich langlebig sei, hundert Herbste lebe, es verleihe mir Reich und Herrschaft und Besitz *(paçūn)* und Gewalt. 12.

Wie der Sturm des Waldes Bäume mit Gewalt bricht, so zerbreche du meine Nebenbuhler, die längst vorhandenen und jetzt entstandene. Das Varaṇa-Amulet beschütze dich. 13.

Wie Sturm und Feuer des Waldes Bäume verzehren, so verzehre meine Nebenbuhler u. s. w. 14.**

Vernichte die, o Varaṇa-Amulet, vor ihrer Bestimmung, vor (abgelaufenem) Lebensziel, welche jenen an seinem Besitz zu schädigen suchen und welche seine Herrschaft bedrohen. 16.

Wie die Sonne stark erglänzt, wie in ihr der Glanz ist niedergelegt, so soll mein Varaṇa-Amulet mir Preis und Wohlstand verleihen, mit Glanz soll es mich beträufeln, mit Ruhm mich salben. 17.†

Çiṁçapā (Dalbergia Sisa) ein schöner, stattlicher Baum, wird Rv. 3, 53, 19 mit dem Khadira genannt (vgl. Benfey Vedica p. 64 ff.); ausserdem noch in einem Kuntāpalied Av. 20, 129, 7.

Bilva (Aegle Marmelos) ein zu den Citraceen gehöriger Baum; er liefert Holz zum Opferpfosten T.S. 2, 1, 8, 2. In einem Kuntāpalied Av. 20, 136, 13 ff. nennt die Mahānagnī das

* Ist etwa *vyadhita* zu lesen?

** Vers 15 nur eine andere Recension von Vers 14.

† Nun folgen noch mehrere allgemeine Formeln mit denselben Wünschen wie Vers 17 als Refrain.

männliche Glied *mahānvai bhadro bilvaḥ* dies bezieht sich wohl auf die köstliche Frucht, die der Baum gibt.

Dhava (Grislea tomentosa) ein Strauch, Av. 5. 5, 5 neben Plaksha, Açvattha und Khadira genannt: ebenso Av. 20, 131, 17.

Araṭu (Calosanthes Indica) Av. 20, 131, 17: aus seinem Holze ist die Achse am Wagen Rv. 8. 46, 27.

Açvaghna (Nerium odorum) wohlriechender Oleander; liegt dem Nomen pr. Āçvaghna Rv. 10, 61, 21 zu Grunde.

Pīlu (Careya arborea, nach Andern Salvadora persica). Die Frucht ist neben reifer Hirse *(çyāmāka)* Speise der Taube Av. 20, 135, 12.

Kārshmarya (Gmelina arborea Roxb.) TS. 5, 2, 7, 4. 6, 2, 1, 5.

Çalmali (in späterer Sprache Çālmali: Salmalia malabarica) Wollbaum. Er scheint nach Rv. 7. 50, 3 giftige Früchte zu tragen. Der Wagen, den die Braut besteigt bei der Fahrt in die neue Heimath, wird *çalmali* genannt Rv. 10. 85, 20 nach derselben Metonymie wie Rv. 10. 34, 1 der Würfel *vibhīdaka* heisst, Rv. 1, 135, 8 das Somagefäss *açvattha,* ebenso der Kräuterkasten Rv. 10. 97, 5. Der Baum zeichnete sich durch seine Höhe aus T.S. 7, 4, 12, 1: V. S. 23, 13, gilt daher als der höchste Baum Çat. Br. 13, 2, 7, 4.

Kiṁçuka (Butea frondosa). Mit seinen schmetterlingsförmigen, rothen Blüthen ist der Brautwagen geschmückt Rv. 10, 85, 20.

Vibhīdaka (später Vibhītaka) Terminalia Bellerica. Die Nuss dieses Baumes wurde als Würfel verwendet Rv. 7. 86, 6; 10, 34, 1. Sein Holz dient als Brennholz beim Opfer T.S. 2, 1, 5, 7; 2, 1, 8, 3.

Kākambīra scheint Name eines nutzbringenden Baumes zu sein: »Reisse nicht aus den Kākambīrabaum, denn die Bösen sollst du verderben« Rv. 6. 48. 17.

Tārshṭāgha ein Baum, dessen Holz beim gottesdienstlichen Feuer verwendet wurde Av. 5, 29, 15.

Talāçā ein bestimmter Baum: wie Soma unter den Kräutern so Talāçā unter den Bäumen am vorzüglichsten Av. 6, 15, 3.

Karañja (Pongamia glabra) kommt nur vor als Name eines von Indra überwundenen Feindes Rv. 1, 53, 8, woher Indra das Beiwort *karañjaha* führt Rv. 10, 48, 8.

Kharjūra Phoenix silvestris: eine Fabel über Entstehung T.S. 2, 4, 9, 2: Kāṭh. 11, 10.

Svadhiti ist nach Roth im Wtb. ein bestimmter grosser Baum mit hartem Holz Rv. 9, 96, 6; 5, 32, 10; 1, 88, 2.

Spandana, den Baum dieses Namens, dessen Holz nach späteren Angaben zur Anfertigung von Betten, Stühlen u. drgl. verwendet wurde, sieht Aufrecht Ṛigveda 2, pag. VI in Rv. 3, 53, 19. Sāyaṇa's Erklärung liegt die Lesung *syandana* »Wagen« zu Grunde, die auch Roth im Wtb. und Benfey Vedica 60 ff. bevorzugen. Ich schliesse mich Aufrecht an: auch die von Bühler aufgefundene Kashmirische Handschrift des Ṛigveda, in deren Schrift eine Verwechslung von *sp* und *sy* unmöglich ist, liest *spandana* (Benfey Vedica 75).

Unter dem Kräutern stellen wir billig voran die Somapflanze, den König der Kräuter (Rv. 9, 114, 2. 10, 97, 22). »Fünf Reiche der Kräuter gibt es, an ihrer Spitze steht Soma« Av. 11, 6, 15. Als Pflanze gilt jetzt Sarcostemma viminale oder acidum; jedoch wurden unter dem Namen, wie schon Roth bemerkt, zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gewächse verstanden. Andere vedische Benennungen derselben Pflanze sind *andhas, aṁçu:* sie wächst auf den Bergen Rv. 5, 85, 2, wird mit Mühe dort gesucht Rv. 1, 10, 2. Weiteres über dieselbe sowie die Verwendung dieses Krautes zu dem berauschenden Somatranke wird an anderer Stelle besprochen werden.

Pūtīka ist ein Kraut, das nach T.S. 2, 5, 3, 5 zur Beförderung der Milchgerinnung verwendet wird; es dient nach Kāṭh 34, 3. Çatap. Br. 14, 1, 2, 12 als Substitut für die Somapflanze, wenn solche nicht zu haben ist.

Kushṭha Costus speciosus schliessen wir hier an. Ist er doch Soma's guter Freund *(somasya sakhā hitaḥ)* Av. 5, 4, 7, stehen sie doch vereint *(sākaṁ somena tishṭhati)* Av. 19, 39, 5. 8. Wie der Soma wächst er nämlich auf den Bergen (Av. 5, 4, 1), besonders auf den hohen Gipfeln des Himavant, wo die Adler nisten Av. 5, 4, 2; hier gedeihen die besten Arten desselben, von hier aus holt man das wunderbare, schützende

Kraut und bringt es zu den Bewohnern des Ostlandes Av. 5. 4. 8: 19, 39, 1. Die Freundschaft zwischen Soma und Kushṭha ist noch älter: beide stammen aus dem dritten Himmel: es wuchs der Kushṭha ursprünglich nämlich unter jenem wunderbaren Feigenbaum (Açvattha) im dritten Himmel, unter dem die Götter sich zu versammeln pflegen. Der Mythus von seiner Herabholung und Verpflanzung auf den Himavant kehrt an drei verschiedenen Stellen des Atharvaveda wieder: »Açvattha, der Göttersitz, steht im dritten Himmel von hier, dort besassen die Götter den Kushṭha, die Verkörperung der Unsterblichkeit. Ein goldnes Schiff fuhr am Himmel, golden war das Tauwerk, darin hatten die Götter den Kushṭha, der Unsterblichkeit Blüthe. Golden waren die Pfade, golden die Ruder, golden die Schiffe, mit denen sie den Kushṭha hernieder fuhren« Av. 5, 4, 3—6: 6, 75, 1. 2. Ferner: »Açvattha, der Göttersitz, steht im dritten Himmel, dort war die Verkörperung der Unsterblichkeit, von dort entstand der Kushṭha. Ein goldnes Schiff fuhr am Himmel, golden war das Tauwerk: in ihm befand sich nun die Verkörperung der Unsterblichkeit, von ihm kam der Kushṭha. Wo der (Berg) Nāvaprabhraṁçana, wo des Himavant Gipfel, dort ist nun die Verkörperung der Unsterblichkeit, von dort entstand von nun an der Kushṭha« Av. 19, 39, 6—8. Dies wunderbare Kraut war nicht allein den heiligen Ṛishi bekannt, schon der Ahne des Ikshvāku, d. h. Manu Vaivasvata, wusste von ihm nach Av. 19, 39, 9. Der Vater des Kushṭha war Jīvala, seine Mutter Jīvalā, er selbst führt noch die Namen Naghamāra, Naghārisha. Er ist das oberste unter den Heilkräutern wie der Stier unter den zahmen, der Tiger unter den wilden Thieren Av. 19. 39. 4. die heilkräftigste aller Pflanzen (vīrudhāmbalavattamaḥ) Av. 5, 4, 1. Seine Verwendung ist eine manigfache. Er hilft in Liebesnöthen Av. 6, 102, 3. vertreibt Zauberinnen Av. 19, 39, 1. 8, heilt Körpergebrechen *(tanvo rapas)*, Kopfschmerz *(çīrshāmaya)*, Augenleiden *(upahatyā akshoḥ)* Av. 5, 4, 10. Seine specielle Eigenschaft ist jedoch Vertreibung des Yakshma (Sucht) und besonders des Takman (Fieber), woher sein häufiger Beiname *takmanaçana* »Vernichter des Takman«. Ihm kommt demnach der Name »Allheil« *(viçvabheshaja)* Av. 19, 39, 9 mit Recht zu. Noch heutigen Tages wird die Wurzel des Costus speciosus, der in Kabul

und Kashmir vorkommt, als Aroma nach China ausgeführt; dass man schon frühe diese Eigenschaft kannte, obwohl sie nirgends im Atharvaveda hervorgehoben wird, erhellt aus Av. 6, 102, 3, wo der Kushṭha im Verein mit Salbe *(āñjana)*, Süssholz *(madugha)* und Narde *(nalada)* genannt ist. Vgl. Roth Zur Litt. S. 39; Lassen Alterth. 1, 337; Grohmann Ind. Stud. 9, 420 ff.

Jaṅgiḍa ebenfalls eine berühmte Heilpflanze, die wir aber, da ihr Name in spätern Schriften nicht mehr vorkommt, nicht näher bestimmen können. Die Götter selbst haben ihn dreimal erzeugt, die ältesten Priester kannten ihn schon unter dem Namen Aṅgiras Av. 19, 34, 6. Indra selbst hat die Kraft in ihn gelegt, alle Krankheiten zu verscheuchen und die Rakshas zu schlagen Av. 19, 34, 9: er wird daher als Amulet getragen gegen die Krankheiten Āçarīka, Viçarīka, Balāsa, Pṛshṭyāmaya, Takman Av. 19, 34, 10. Ein Specificum ist er gegen Vishkandha und Saṁskandha Av. 2, 4, 1 ff.; 19, 34, 1. 5. Kein Wunder, dass er Av. 19, 34, 7 als das beste und mächtigste Heilmittel gepriesen wird. Eine gedrängte Schilderung seiner Heilkraft haben wir Av. 19, 35:

»Indra's Namen nennend verliehen die Rishi den Jaṅgiḍa, den die Götter im Anfang als Heilmittel schufen, als Verderber des Vishkandha *(vishkandhadūshaṇa)*. 1.

Jaṅgiḍa behüte uns wie ein Schatzmeister die Schätze, er, den Götter und Priester zu einem unheilvernichtenden Beschützer machten. 2.

Die Bösgesinnten, den bösen Blick, den herantretenden Frevler, diese vernichte, du tausendäugiger, durch Wachsamkeit; ein Beschützer bist du, o Jaṅgiḍa. 3.

Beschütze mich vor dem was vom Himmel her droht, was von der Erde, aus dem Luftraum, von den Kräutern her droht, vor Vergangenheit und vor Zukunft: Nach allen Richtungen hin schütze uns der Jaṅgīḍa. 4.

Welche Zauber von den Göttern angethan sind und welche von Sterblichen ausgehen: alle diese soll das Allheil Jaṅgiḍa wirkungslos machen.« 5.

Nach Av. 2, 4, 5 stammt der Jaṅgiḍa aus den Säften des Ackerbaues; hieraus folgt nicht nothwendig, dass er angebaut wurde, es könnte diese Angabe auch darauf hinweisen, dass er

gern im cultivierten Lande wuchs. Av. 19. 34. 9 wird er *vanaspati* und *oshadhi* angeredet. sonst immer nur *oshadhi*. Vgl. Grohmann Ind. Stud. 9. 417 ff.: Weber ibid. 13. 141.

Apāmārga (Achyranthes aspera) eine zweijährige Pflanze. die vielfach als Zaubermittel verwendet wird: »Apāmārga soll abwischen die Kshetriya-Krankheit und die Verwünschung. ab die Zauberinnen. ab alle Unholdinnen« Av. 4. 18. 7. An diese Pflanze ist auch der Spruch Av. 4. 17 gerichtet:

»Dich, der du über Heilmittel verfügst. siegreiche. nehmen wir in die Hand: ich machte dich, o Pflanze. für einen Jeden zur Tausendkraft. 1.

Die immerdar siegreiche. Fluch abwehrende. mächtige. zurückgeschlagene Blüthen tragende — alle Pflanzen berief ich zusammen: »von hier soll sie uns retten« sprach ich (?). 2.

Diejenige. die uns mit einem Fluche fluchte, die eine (uns) unheilbringende Wurzel in die Hand nahm, die sie. um uns die Lebenskraft zu entziehen. ergriff: die verzehre ihre Nachkommenschaft. 3.

Den Zauber. den sie dir an's ungebrannte Gefäss. den sie dir an das gebrannte (eigentl. das dunkelrothe *nīlalohita*) hefteten, den sie dir in das rohe Fleisch legten: mit dem schlage die Zauberer. 4.

Böse Träume. kümmerliches Dasein. Rakshas, Ungeheuer. Unholdinnen. die Uebelbenannten. alle Unglückskünderinnen: sie vernichten wir von uns hinweg. 5.

Verhungern, Verdursten. Besitzlosigkeit *(agotā)*, Kinderlosigkeit: Apāmārga. durch dich wenden wir dies alles ab *(apamarj)*. 6.

Verdursten, Verhungern, Unterliegen im Spiel *(akshaparājaya)*: Apāmārga, durch dich wenden wir dies alles ab. 7.

O Apāmārga, einziger Gebieter aller Heilkkräuter. durch dich wischen wir ab den Schaden: du aber (o kranker N. N.) wandele heil.« 8.

Indra hat die Kraft in die Pflanze Apāmārga gelegt Av. 4, 19, 8; sie entstand als die Götter mit ihr im Anfang die Asura vertrieben Av. 4. 19, 4. Ihr Vater heisst Vibhindant. darum ist sie, die hundertästige, zerbrechend jeden Hasser Av. 4, 19, 5. Wegen ihrer zurückgeschlagenen Blüthen — sie heisst in Wörter-

büchern und sonst *parākpushpī*, *pratyakpushpī*, *pratyakparṇī* — führt sie den Beinamen *punaḥsara* Av. 4, 17, 2: 6, 129, 3: »rückwärts gewandt. *(pratyañc)* entstandest du, rückwärts gewandte Frucht trägst du« Av. 4, 19, 7: cf. 7, 65, 1. Hiervon rührt auch wohl der Name Apāmārga her. In den Yajustexten kommt sie V. S. 35, 11. vor. Noch jetzt wird der Pflanze im indischen Volksglauben die Kraft zugeschrieben, unverwundbar zu machen, besonders gegen Skorpione. Elliot Memoirs 2, 267.

Arundhatī eine heilkräftige Schlingpflanze: sie wurde besonders gegen Quetschungen, Brüche, Risse der Haut angewendet Av. 4, 12. Nichtmilchenden Kühen verhilft sie zur Milch, Menschen befreit sie vom Yakshma Av. 6, 59, 2. Sie schlingt sich am Plaksha, Açvattha, Nyagrodha, Parṇa in die Höhe Av. 5, 5, 5, führt auch den Namen Silācī, ist am Stiele behaart *(lomaçavakshaṇa)* und goldfarbig *(hiraṇyavarṇa)* Av. 5, 5, 7.

»Die Nacht ist deine Mutter, Nebel dein Vater, Aryaman dein Grossvater. Silācī ist dein Name, der Götter Schwester bist du. 1.

Wer dich trinkt der lebt, du beschützest den Menschen, denn in deinen Schoss nimmst du alle Menschen auf und erhältst sie. 2.

An jedem Baum rankst du dich empor wie ein mannsgeiles *(vṛshaṇyanti)* Mädchen: siegende, Stand haltende, rettende ist dein Name. 3.

Welche Wunde mit dem Stock, welche mit dem Pfeil, welche durch einen Schlag (Griff *haras*) entstanden ist, deren Heilung bist du: mache daher diesen Menschen heil. 4.

Vom glückbringenden Plaksha erhobst du dich, vom Açvattha, Khadira, Dhava, vom glückbringenden Nyagrodha, Parṇa: du komme zu uns Arundhatī. 5.

Goldfarbige, glückbringende, sonnenfarbige, prächtigste, o Heilung, mögest du dich an den Bruch machen. Heilung ist dein Name. 6.

Goldfarbige, beglückende, duftende *(çushma)*, am Körper behaarte, die Schwester der Wasser bist du, o Lakshā, der Wind ist dein Hauch. 7.

Silācī mit Namen bist du, ein Jungfernspross, *ajabhru* (braun wie ein Ziegenbock?) ist dein Vater (?), das braune Ross Yama's, durch dessen Maul bist du beträufelt. 8.

Aus des Rosses Maul herausgefallen lief sie an die Bäume: zu einem beflügelten Bach geworden, komme zu uns Arundhatī.« 9. Av. 5, 5.

Ajaçṛṅgī (Odina pinnata) Ziegenhorn. Mit dieser Pflanze haben schon in alter Zeit die Atharvan, mit ihr Kaçyapa, Kaṇva, Agastya die Rakshas geschlagen Av. 4, 37, 1: sie wird benutzt beim Zauber zur Vertreibung der Gandharva. Ein anderer Name für sie ist Arāṭakī Av. 4, 37, 6.

Vishāṇakā eine unbekannte Pflanze, die gegen das Wundfieber *(vātīkṛta)* angewendet wurde Av. 6, 44, 3.

Nitatnī (die Wurzelschlagende) fand gegen das Ausfallen der Haare Verwendung Av. 6, 136:

»Die göttliche ist aus der göttlichen entsprossen, aus der Erde o Pflanze; dich, o Nitatnī, graben wir zum Befestigen der Haare. 1.

Befestige die alten, bring hervor die fehlenden, die entstandenen mach länger. 2.

Welches Haar dir ausfällt und welches mit der Wurzel sich spaltet: das da begiesse ich mit (dem Saft) der allheilenden Pflanze.« 3.

Av. 6, 137:

»Die Pflanze, welche Jamadagni ausgrub als Haarstärkungsmittel für seine Tochter, die brachte Vītahavya aus dem Hause des Asita.* 1.

Mit dem Finger waren sie (die Haare der Tochter des Jamadagni?) zuerst messbar, mit der Klafter mussten sie hernach (d. h. nach angewendetem Heilmittel) ausgemessen werden. Wie Schilf sollen die Haare wachsen, schwarz sie aus dem Haupte. 2.

Befestige die Wurzel, strecke den Stumpf, dehn aus die Mitte, o Pflanze: Wie Schilf sollen die Haare wachsen, schwarz sie aus dem Haupte hervor.« 3.

Çaṇa (Cannabis) eine Hanfart; wächst noch wild *(araṇyādābhṛta)* Av. 2, 4, 5 und dient wie der Jaṅgiḍa als Heilmittel gegen den Vishkandha. Eine andere Hanfart kommt unter dem Namen Bhaṅga Av. 11, 6, 15 neben Darbha und Yava vor.

Im Verein mit Kushṭha wird genannt als Aromapflanze Av. 6, 102, 3 Nalada (Nardostachys Jatamansi) Narde. Sie kommt

---

* Vergl. Av. 1, 14, 4.

am obern Indus vor und fiel schon den Begleitern Alexanders ihres Wohlgeruchs wegen auf: s. Lassen Alterth. 1². 388 und Note 1.

Madugha ist Name eines Süssholzes, das ausser an eben erwähnter Stelle noch Av. 1. 34, 4 in einem Liebeszauber genannt wird.

Von welchem Gewächs die im Atharvaveda viel gepriesene und berühmte Salbe Añjana kam, ist nicht zu bestimmen. Sie führt das Beiwort *traikakuda* d. h. vom Trikakud, einem Berg des Himavant kommend Av. 4. 4, 9 und 19, 44, 6, heisst der Sindhu (Meeres?) Spross Av. 19, 44, 5. Sie enthält alle Heilmittel, verlängert das Leben, vertreibt den Yakshma aus den Gliedern und andere gliederreissende Krankheiten. Av. 19, 44, 1. 2.

Als Apsaras finden sich Av. 4, 37, 3 erwähnt Guggulū, Pīlā, Naladī, Aukshagandhi, Pramandanī. Ueber Gugguln ist schon oben Seite 28 gehandelt; es ist das Gummi eines Baumes, das einen köstlichen Wohlgeruch abgab. Naladī ist offenbar nach der Narde benannt; demnach lässt sich vermuthen, dass auch den andern Namen Benennungen von Wohlgerüchen oder Pflanzen, von denen solche kommen, zu Grunde liegen.

Irgend eine Gelbwurzart (Curcuma) steckt in Hāridrava Name eines gelben Vogels Rv. 1, 50, 12.

Pṛçniparṇī (Hemionitis cordifolia) eine Pflanze, die gegen embryofressende Dämonen d. h. gegen Abortus in einem Zauberspruch Av. 2, 25 verwendet wird. Hierzu stimmt vortrefflich die Angabe Suçruta's 1, 377, 17, dass diese Pflanze, mit Milch vermischt, bei dem während der ersten 7 Monate der Schwangerschaft drohenden Abortus zu gebrauchen sei. Siehe Weber Ind. Stud. 13, 187.

Balbaja (Eleusine indica). Nach Wtb. ein grobes Gras, das in einzelstehenden breiten Büscheln auf Weiden und an Wegen wächst, aber vom Vieh nicht geliebt wird. Es entstehen die Balbaja nach T.S. 2, 2, 8, 2 (cf. Kāṭh. 10, 10) dort wo eine besprungene Kuh seicht; sie werden als Streu bei religiösen Feierlichkeiten benutzt Av. 14, 2, 22. 23; Kāṭh. 10. 10. Das Gras wurde in vedischer Zeit auch zu allerlei künstlichem Flechtwerk verwendet, wie ja noch jetzt die Inder in solchen feinen Arbeiten eine gute Technik besitzen. Hundert

solcher Flechtwerke aus Balbaja neben andern Geschenken erhielt ein Sänger Rv. 8, 55, 3.

Dūrvā (Panicum dactylon) Hirsengras: »Wie die Schweisstropfen ringsum am Körper herab rinnen, so sollen nach allen Seiten die Geschosse herab fallen: wie die Aehren des Dūrvāgrases soll Uebelwollen uns fern treten« Rv. 10, 134, 5. Nach Grassmann liegt das Tertium comparationis darin, dass die anfangs aufrecht stehenden Aehren dieses Grases allmählich in eine wagerechte Lage zurück treten; vgl. V. S. 13, 20: T.S. 4, 2, 9, 2. Das Dūrvāgras wuchs an feuchten Orten, wie aus Rv. 10, 16, 13 erhellt; vergleiche auch Rv. 10, 142, 8: »Auf deinem Herweg, auf deinem Hingang sollen blühende Dūrvāgräser spriessen, Seen und Lotusblüthen sollen sein, dies sind des Meeres Gemächer«.

Eine bestimmte Art dieses Grases hies Pākadūrvā: an dem Orte, wo ein Gestorbener verbrannt worden war, sollen wieder aufspriessen Kiyāmbu, Pākadūrvā, Vyalkaçā Rv. 10, 16, 13 d. h. es soll daselbst wieder so kühl werden wie an Oertern, wo diese Feuchtigkeit liebenden Pflanzen wachsen. Vergleiche Āçval. Gṛhyas. 4, 5; Z. D. M. G. 9, p. XVII.

Vīriṇa (Andropogon muricatus). Auf ihm hielt sich schädliches Ungeziefer auf Rv. 1, 191, 3.

Darbha ein bestimmtes Buschgras. Dasselbe gilt für Zorn besänftigend *(manyuçamana)* und wird dem entsprechend verwendet Av. 6, 43; wem dies Gras Schutz gewährt, dem raufen die Leute die Haare nicht aus, noch schlagen sie ihn auf die Brust Av. 19, 32, 2. Es ist wurzelreich *(bhūrimūla)* Av. 6, 43, 2 und wächst in Büscheln; desshalb führt es die Beiwörter hundertstenglich *(çatakāṇḍa)*, tausendblättrig *(sahasraparṇa)* Av. 19, 32, 1; Rv. 1, 193, 3.

Libujā eine Schlingpflanze, die den Baum von allen Seiten umrankt Rv. 10, 10, 13; Av. 6, 8, 1. Cf. Yāska Nir. 6, 28.

Von essbaren Pflanzen werden Av. 4, 34, 5 zusammengenannt: Āṇḍīka, Kumuda, Bisa, Çāluka, Çaphaka, Mulālin. Kumuda ist die weisse Wasserlilie, Nymphaea esculenta. Unter Bisa, Çāluka, Mulālin sind essbare Wurzeln von Lotusarten verstanden. Āṇḍīka eine Pflanze mit essbaren Knollen kommt noch Av. 5, 17, 16 vor.

Pushkara blauer Lotus ist seines Geruchs wegen berühmt Av. 12. 1. 24: 11. 3. 8. Er wächst in Teichen *(pushkariṇī)* Rv. 5. 78. 9: Av. 4. 34, 5. Lotusbekränzt *(pushkarasraj)* erscheinen die Açvin Rv. 10. 184. 2: Av. 3. 22. 4.

Puṇḍarīka die Blüthe einer Lotusart findet Rv. 10. 142, 8 Erwähnung.

Garmut Vangueria spinosa (?) T.S. 2. 4. 4. 1.

Avakā (Blyxa octandra) eine Wasserpflanze Av. 8. 7. 9; T.S. 4. 6. 1. 1: mit andern Wasserpflanzen wird sie erwähnt V.S. 17. 24: 25. 1: T.S. 5. 4. 4. 3. Die Gandharva sind Avakā-Esser Av. 4. 37. 8. Ihr späterer Name ist Çaivala. was offenbar in engster Beziehung zu Çīpāla steht. womit ebenfalls eine Wasserpflanze bezeichnet wird. die leicht auf der Oberfläche des Wassers schwimmt: »Durch das Licht vertrieb er die Finsterniss aus dem Luftkreis. wie der Wind den Çīpāla aus dem Wasser« Rv. 10. 68. 5. Ein mit diesen Pflanzen besetztes Wasser heisst Çīpāla Av. 6. 12, 3.

Vaṁça bezeichnet das Rohr meist im Allgemeinen. speciell eine der gewöhnlichsten Rohrarten den Bambus Rv. 1. 10. 1; aus ihm werden die auf den Balken aufliegenden Sparren des Hauses genommen Av. 3. 12. 6: 9. 3, 4.

Veṇu das Bambusrohr. Es ist röhrig *(sushira)* T.S. 5, 1. 1, 4: 100 Bambusstäbe erhält ein Säuger als Geschenk Rv. 8. 55. 3.

Vetasa ist Calamus Rotang oder ein Wassergewächs ähnlicher Art: er heisst *apsuja* »im Wasser geboren« T.S. 5. 3, 12, 2, *āpām pushpa* »Blüthe der Wasser« T.S. 5. 4. 2. 2. Vgl. Rv. 4. 58. 5: Av. 10. 7, 41: 18, 3. 5: V.S. 17. 6.

Naḍa Schilfrohr wächst in Teichen Rv. 8. 1. 33: es führt Av. 4. 19. 1 den Beinamen *vārshika.* Ehe es zu Matten und Kissen verarbeitet werden kann, muss es seiner Dicke wegen gespalten werden *(chid, bhid);* diese Arbeit verrichten die Weiber Av. 6. 138, 5. »Wie Schilfrohr sollen die Haare wieder wachsen« Av. 6, 137, 2. 3.

Ishīkā Rohr. Binse ist das Bild der Gebrechlichkeit Av. 7, 56. 4; 12, 2, 54.

Çara Saccharum Sara wird zu Pfeilen verwendet Av. 1. 2, 1; 1, 3. 1: ist leicht zerbrechlich Av. 8. 8. 4.

Kuçara Art Schilf Rv. 1, 191, 3.

Ein Wassergewächs wird auch unter dem nur Rv. 1, 191, 3 mit Çara und Kuçara erwähnten Sairya zu verstehen sein.

Ikshu das Zuckerrohr (Saccharum officinarum). Es ist bei Weitem die Wichtigste aller Saccharum-Arten. Es wird Av. 1, 34, 5 in einem Liebeszauber erwähnt, kommt noch V. S. 25, 1 vor. Ob es schon angebaut wurde, ist völlig ungewiss.

Muñja bezeichnet Schilfgras im Allgemeinen, speciell Saccharum Muñja: auf ihm hält sich Ungeziefer auf Rv. 1, 193, 3. »Dies Getränke trinket, so spracht ihr (Ṛibhu), dies trinket das von Schilfgras gereinigte *(muñjanejana)*« Rv. 1, 168, 8. Es wird Av. 1, 2, 4 zum Zauber verwendet; vgl. noch T.S. 5, 1, 9, 5; 5, 1, 10, 5.

Nicht näher zu bestimmende Pflanzen sind Pūtirajju, Tājadbhaṅga, Vadhaka Av. 8, 8, 1—3, Saha Av. 11, 6, 15, Ābayu, Vihalha, Madāvatī, Tauvilikā Av. 6, 16, 1. Die Av. 2, 27, 4 in einer Zauberformel verwendete Pflanze Pāṭā dürfen wir wohl mit der sonst erwähnten Pāṭhā Clypea hernandifolia identificieren.

DAS THIERREICH.

Ein Stück Darwinismus steckt im indischen Alterthum. Der Gedanke, dass der Mensch auch nur ein Thier *(paçu)* sei, wenn auch das höchste, der primus inter pares, findet sich häufig ausgesprochen. Nach dem Opferritual gibt es fünf Opferthiere: Mensch *(dvipād paçu)*, Ross, Rind, Schaf, Ziege V. S. 13, 47—51; T. S. 4, 2, 10, 1—4; Kaṭh 16, 17. »Dir (Bhava) sind diese fünf Thiere *(paçavaḥ)* zugetheilt: Rinder, Rosse, Menschen, Ziegen und Schafe« Av. 11, 2, 9. T.S. 4, 3, 10, 1—3 = V. S. 14, 28 bis 31 haben wir eine Schöpfungstheorie, auf die ich später ausführlicher eingehen werde; nachdem Priesterschaft, Kriegerstand und verschiedenes andere geworden ist, entstehen auch die Thiere *(paçavaḥ)* und zwar in 4 Gruppen *çūdrāryau, ekaçaphāḥ, kshudrāḥ, āraṇyāḥ, paçavaḥ.* T.S. 5, 5, 1, 1—2 werden die Kennzeichen

Litteratur: Lassen Alterth. 1², 344 ff.; Elphinstone Account p. 141 ff.; Schwanbeck Megasthenis Indica p. 101 ff., 170 ff.

verschiedener Thiere *(paçu)* angegeben: Was Bart *(çmaçru)* hat, das gehört zum Menschen *(purushānāṁ rūpam)*, was ungehörnt, das zu den Pferden, was auf der einen Seite Schneidezähne hat, das zu den Rindern, was Hufe hat wie das Schaf, das zu den Schafen, was eine Ziege ist, zu den Ziegen; vgl. T.S. 6, 5. 10, 1. Drei Thiere *(paçu)* fassen mit der Hand *(hastādānāḥ)*: Mensch *(purusha)*, Elephant *(hastin)* und Affe *(markaṭa)* T.S. 6, 4, 5, 7. »Jedes Thier *(paçu)* bleibt dort am Leben: Rind, Ross, Mensch, wo dies Gebet dargebracht wird, das ein Schutz fürs Leben« Av. 8, 2, 25. Sich und die umgebenden Haus- und Opferthiere fasst das vedische Volk zusammen in den Ausdruck »zwei- und vierfüssige Thiere«: »Soma möge uns, dem zwei- und vierfüssigen Thiere *(dvipade catushpade ca paçave)* vom Leide freie Nahrung verschaffen« Rv. 3, 62, 14. Paçupati herrscht über die Thiere *(paçūnām)* über zweifüssige und vierfüssige Av. 2, 34, 2.* »Die Götter schufen die göttliche Vāc (Stimme, Rede), die mannigfaltigsten Thiere *(paçavaḥ* d. h. Menschen und Thiere) reden dieselbe« Rv. 8, 100, 11. Das zweifüssige unter den Thieren *(dvipād paçūnām)* ist in der Opfersprache feste Bezeichnung des »Menschen« wie das einhufige unter den Thieren *(ekaçaphaḥ paçūnām)* des Rosses V. S. 13, 47. 48: T.S. 4, 2, 10, 1. 2. Wird der Mensch nun auch zur Gattung *paçu* gezählt, so bildet er doch eine besondere Ordnung und zwar die höchste. Dies erhellt aus fast allen oben angeführten Stellen, dies sprechen die Brāhmaṇa deutlich aus: er ist der erste der Thiere *(purusho hi prathamaḥ paçūnām)* Çatap. Br. 6, 2, 1, 18; 7, 5, 2, 6, er hat unter anderm auch den Vorzug, dass er allein hundert Jahre lebt *(çatāyuḥ)* T.S. 3, 2, 6, 3; Çatap. Br. 7, 2, 5, 17, er ist Herr der übrigen Thiere Kāṭh 20, 10; Çatap. Br. 4, 5, 5, 7; vgl. Weber ZDMG. 18, 274.

Sehen wir jetzt vom »homo sapiens« ab und betrachten die übrigen Thiere.

---

* Diese Verbindung ist im Rigveda und Atharvaveda so häufig, dass weitere Stellen überflüssig sind; s. Wtb. unter *dvipad, catushpād*. Sie könnte schon in indogermanische Vorzeit reichen, denn auf den Iguvinischen Tafeln heisst es: *Fisovie Sançie, ditu ocre Fisi, tote Jovine, ocrer Fisie, totar Jovinar dupursuś, peturpursus fato fito perne postne* etc. tab. 6b, 11.

Eine Eintheilung derselben ist im Veda öfters versucht: Als die Götter das Urwesen Pūrusha geopfert hatten, da brachte das aus den Resten* des Opfers zusammengekratzte *pṛshadājya* zu Wege 1) die Thiere der Luft *(paçūn vāyavyān)* 2) der Wildniss *(āraṇyān)* und 3) die welche in den Dörfern leben *(grāmyāçca ye)* Rv. 10, 90. 8. Eine zweite Eintheilung haben wir eben kennen gelernt aus V. S. 14. 30 = T.S. 4. 3. 10. 2: 1) *ekaçaphāḥ paçavaḥ* 2) *kshudrāḥ paçavaḥ* 3) *āraṇyāḥ paçavaḥ;* der Gebieter *(adhipati)* der ersten Klasse ist Varuṇa, der zweiten Pūshan, der dritten Vāyu. Es stehen hier die Hausthiere in Klasse 1 und 2 gegenüber den wilden Thieren. Blos Hausthiere *(grāmya)* und wilde Thiere *(āraṇya)* werden unterschieden Av. 3. 30. 3.

Die Hausthiere traten als Hauptnahrungs- und Erwerbsquelle dem vedischen Arier sehr nahe; an ihnen beobachtete er ein festes, unterscheidendes Merkmal, wonach er sie in zwei Gruppen sonderte: »Aus dem Opfer entsprossen die Pferde und die anderen Thiere, welche oben und unten Schneidezähne haben; Kühe, Ziegen, Schafe entsprangen aus ihm« heisst es Rv. 10. 90. 10. Wichtig ist hier *ubhayādatas* (s. Wtb. Nachträge s. v.): alle Haus- und Opferthiere, denn von ihnen ist nur die Rede, werden in 2 Klassen getheilt 1) *ubhayādant,* »die oben und unten Schneidezähne haben,« zu welchen das Pferd gehört, 2) Kühe, Ziegen, Schafe. Deutlich ist dies dieselbe Gruppierung wie V. S. 14. 30: die *ekaçaphāḥ paçavaḥ* sind das Pferdegeschlecht (Pferd, Esel), sie sind *ubhayādant* (Av. 5, 31, 3: T.S. 2, 2. 6. 3), haben oben und unten 6 Schneidezähne: die *kshudrāḥ*, deren Oberherr der Hirtengott Pūshan ist, sind die Heerdethiere »Rind, Schaf, Ziege«. Es sind dies die beiden noch in der Linnéischen Klassification der Säugethiere vorkommenden Ordnungen der Einhufer und der Zweihufer oder Wiederkäuer. Letztere haben als charakteristisches Merkmal nur in der untern Kinnlade Schneidezähne (8) sitzen, daher sie auch T.S. 5, 1, 2, 6 als *anyatodant* »nur auf einer Seite bezahnt« zusammengefasst den *ubhayādant* gegenüber gestellt werden. Nach T.S. 2, 1. 1. 5. 5, 5. 1, 3 ist *anyatodattva* Eigenthümlichkeit des Rindviehs, wie Bart die des Menschen, Hörnerlosigkeit die der Pferde. Çatap. Br. 1, 6, 3,

* Ueber die Macht des *ucchishṭa* siehe Av. 11, 7.

29. 30 werden die *prajā* in *anyataratodant* und *ubhayādant* geschieden.

Die Eintheilung wird noch wichtiger durch folgende Worte des Aristoteles Histor. anim. 2. 1. 8 (edit. Bekkerian.): »*Ἔστι δὲ καὶ περὶ τοὺς ὀδόντας πολλὴ διαφορὰ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸν ἄνθρωπον. ἔχει μὲν γὰρ πάντα ὀδόντας ὅσα τετράποδα καὶ ἔναιμα ζῳοτόκα, ἀλλὰ πρῶτον τὰ μὲν ἐστιν ἀμφώδοντα, τὰ δ' οὐκ ἀμφώδοντα· ὅσα μὲν γάρ ἐστι κερατοφόρα οὐκ ἀμφώδοντά ἐστιν· οὐ γὰρ ἔχει τοὺς προσθίους ὀδόντας ἐπὶ τῆς ἄνω σιαγόνος. Ἔστι δ' ἔνια οὐκ ἀμφώδοντα καὶ ἀκέρατα, οἷον κάμηλος*« (p. 500 Bkk.). Die Ausdrücke stimmen, wie man sieht, so nahe als möglich: *ubhayādant* und *ἀμφώδοντ-*; da eine Trennung *ἀμφ-ώδων* unmöglich ist, so wird die Grundform des Griechischen *αμφοιώδοντ-* sein. Nach Ausweis der Wörterbücher soll das Wort ausser in obiger Stelle des Aristoteles nur noch einmal in der griechischen Litteratur belegt sein: bei Lycophr. 1401 bezeichnet es den Esel und in bester Uebereinstimmung hiermit heisst Av. 5. 31. 3 der Esel *(gardabha) ekaçapha, ubhayādant.*

Auch bei den Italikern lassen sich, wie ich glaube, Spuren dieser Klassification nachweisen. Bei Paulus Diaconus finden wir in den Auszügen aus Festus: *Ambidens sive bidens ovis appellabatur, quae superioribus et inferioribus est dentibus.* Hier ist Richtiges und Irriges zu sondern. Sachlich vollständig unrichtig ist von einem Schaf zu sprechen, das oben und unten Schneidezähne hat: ein solches ist bis jetzt noch nicht gefunden.* Sodann hat *bidens ovis* gar nicht diesen Sinn. Hierüber berichtet Gellius N. A. 16. 6 aus Julius Hyginus: *Quae bidens est, inquit, hostia, oportet habeat d e n t e s o c t o, sed ex his duo ceteris altiores, per quos appareat ex minore aetate in majorem transcendisse.* Dies stimmt sowohl mit den Thatsachen überein — die Wiederkäuer, zu denen auch das Schaf zählt, haben in der untern Kinnlade 8 Zähne sitzen

* Den Einwand, dass von S c h n e i d e zähnen in der Erklärung von Paul. Diac. sich nichts finde, wird man kaum gegen mich erheben. Backzähne in beiden Kinnladen haben ausser den Vielhufern auch die Einhufer und die meisten Säugethiere. A m b i d e n s von Schafen speciell könnte daher nur Sinn haben, wenn gerade bei diesen Thieren häufig Monstrumbildungen in Bezug auf die Backzähne vorkämen, wovon die Naturgeschichte nichts weiss.

— als auch mit den eignen Worten von Paul. Diaconus s. *bidens: Bidentes sunt oves duos dentes longiores ceteris habentes.* Suchen wir die Widersprüche zu lösen, die sich in den Worten Paul. Diaconus, s. *ambidens* finden, so bietet sich folgende Annahme als allein möglich: *Ambidens* hatte wie ind. *ubhayādant*, gr. *ἀμφώδων* die Bedeutung »auf beiden Seiten, in der oberen und unteren Kinnlade Schneidezähne habend«, also *ambidens animal appellabatur quod superioribus et inferioribus est dentibus.* Das Wort war frühzeitig ausser Gebrauch gesetzt, wie es überhaupt nur aus der Stelle bei Paul. Diaconus bekannt ist: die eigentliche Bedeutung wurde nur durch Grammatiker überliefert und so lag die Möglichkeit nahe *ambidens* mit *bidens* zu identificieren. Ob dies von Paul. Diaconus geschah, von ihm also der Zusatz *sive bidens ovis* herrührt, oder ob derselbe schon aus Festus stammt, bleibt für die Sache ziemlich gleich.

Es ist, wie ich glaube, nicht zu kühn, auf Grund dieser Uebereinstimmungen anzunehmen, dass schon in der indogermanischen Urzeit die fünf Opferthiere in zwei Klassen eingetheilt wurden, von denen die erstere den Namen ambhayādant (ubhayādant, *ἀμφώδων*, ambīdens*) führte und die beiden obersten Opferthiere Mensch und Ross einbegriff. Noch T.S. 2, 2, 6, 3 wird unter *ubhayādant* »Ross und Mensch« zusammengefasst: *ātmano vā esha mātrām āpnoti ya ubhayādatpratigṛhṇātyaçvaṁ vā purushaṁ vā.* Gewiss nur eine Erinnerung aus alter Zeit wie so Vieles im Ritual.

Um Wiederholungen zu vermeiden und Zusammengehöriges nicht auseinander zu reissen, sollen die Hausthiere bei Besprechung der Viehzucht des vedischen Volkes abgehandelt werden. Ursprünglich kannte man sicher nur 4: Pferd, Rindvieh, Schaf, Ziege; sie waren die *paçavaḥ catushpādaḥ*, die, wie schon bemerkt, mit dem Menschen, dem *paçu dvipād*, die 5 Opferthiere bildeten. Allein schon für alte vedische Zeit müssen wir Hund und Esel noch hinzunehmen. Nach Av. 3, 10, 6 gibt es 7 *grāmyāḥ paçavaḥ;* hierbei wird das Maulthier oder das Kameel, die im Rigveda nicht genannt werden, mit gerechnet sein.

---

* Das ī, wie in *audīmus* etc. aus *aya* entstanden, musste natürlich lang sein; es trug daher wie in *bīdens* den Ton.

Wir wenden uns demnach gleich zu den übrigen Thieren, die Rv. 10. 90. 8 in *āraṇya* und *vāyarya* eingetheilt sind, d. h. die Thiere in Feld und Wald und die Vögel. Die Thiere des Wassers sind vollständig übergangen in dieser Eintheilung, wozu passt, dass kein einziges Wasserthier im Rigveda mit Namen genannt, der Fisch *(matsya)* nur einmal erwähnt ist. Eine andere Eintheilung der *āraṇyāḥ paçavaḥ* d. h. der wilden Thiere, liegt Av. 11. 2. 24. 25 vor:

Tubhyaṁ āraṇyāḥ paçavo mṛgā vane hitā haṁsāḥ suparṇāḥ çakunā vayāṁsi |
Tava yakshaṁ paçupate apsvantastubhyaṁ ksharanti divyā āpo vṛdhe || 24.
Çiṁçumārā ajagarāḥ purīkayā jashā matsyā rajasā yebhyo asyasi |
Na te dūraṁ na parishṭhāsti te bhava sadyaḥ sarvāṁ pari paçyasi bhūmiṁ || 25.

Wie das ganze Lied aus verschiedenen Stücken an Rudra (Bhava, Paçupati) zusammengewürfelt ist, so bestehen auch diese beiden Verse aus mehreren Stücken; einzelne derselben kehren Av. 12, 1, 49. 51 in einem Spruch an die Erde wieder. Deutlich gehören zusammen die beiden ersten Pada eines jeden Verses in Gāyatrī (aus 3×8 Silben); *vayāṁsi* ergiebt sich als Glosse zu *haṁsāḥ suparṇāḥ çakunāḥ*, vgl. Av. 12, 1, 51. Mit einer leicht sich ergebenden Ergänzung nach *mṛgāḥ* sind daher die Verse herzustellen:

Tubhyaṁ āraṇyāḥ paçavo | *mṛgā bhīmā vane hitā haṁsāḥ suparṇāḥ çakunāḥ* ||
Çiṁçumārā ajagarāḥ | *purīkayā jashā matsyā rajasā yebhyo asyasi* ||

Hiernach sind sämmtliche Thiere, ausser den oben genannten Hausthieren, in 5 Klassen eingetheilt, die zwar nicht namentlich genannt, aber durch die charakterischen Exemplare in je einem Pada deutlich angezeigt werden:

1. Säugethiere: Repräsentanten die furchtbaren Thiere des Waldes (Löwe cf. Rv. 1, 154, 2; Av. 12, 1, 49, Tiger, Wolf).

2. Vögel: *haṁsa, suparṇa, çakuna.*

3. Amphibien: *çiṁçumāra, ajagara.*
4. Fische: *purīkaya, jasha, matsya.*
5. Insekten und Würmer: Sie werden einfach die »Schmutzigen« genannt, auf welche Çiva-Rudra seine vernichtenden Geschosse schleudert.

Wir behalten in unserer Darstellung des Thierreichs diese selbst wissenschaftlichen Anforderungen der Neuzeit Genüge leistende Eintheilung bei.

I. Säugethiere.

Siṁha der Löwe. Dies gewaltige Thier der heissen Zone ist allen vedischen Saṁhitā und sämmtlichen Theilen des Rigveda bekannt. Am meisten fiel sein Gebrüll auf: so heisst es von den heulenden Sturmwinden, dass sie wie Löwen brüllen Rv. 1, 64. 8; 3. 26. 5, wie eines Löwen Gebrüll soll die Trommel dröhnen Av. 5, 20, 1; dasselbe wird geradezu Donner *(stanathu)* genannt Av. 5, 21, 6; 8, 7. 15; Rv. 5. 83, 3. Sein Aufenthalt sind die waldbewachsenen Berge; hier in seinem Herrschergebiet schweift er frei umher, er heisst daher auch *mṛgo bhīmaḥ kucaro girishṭhāḥ* (Rv. 1, 154, 2 wird Vishnu, Rv. 10, 160, 2 Indra mit einem solchen verglichen). Grassmann fasst *kucara* als mähnig; aber in der Stelle T. Br. 3. 8, 2. 3, die Roth in den Nachträgen zum Wtb. beibringt, kann *kucara* dem deutlichen Zusammenhang nach nur »umherschweifend« aussagen*. Der *mṛgo bhīma upahatnuḥ*, wie Rudra Rv. 2. 33, 11 genannt wird, ist gleichfalls wohl der zu fürchtende, Menschen und menschliche Wohnungen anfallende Löwe. An den Wassern verbirgt er sich (Rv. 3, 9, 4), vermuthlich um dem zu den Tränken kommenden Wild aufzupassen; Rv. 10. 28, 4 wird unter einer Anzahl von Unmöglichkeiten auch die aufgeführt, dass der Schakal den Löwen beschleicht. Aber nicht allein den andern Thieren ist er furchtbar *(bhīma)* sondern auch den Menschen. In der Nacht, gegen Morgen drang er in die Ansiedlungen und Behausungen ein Rv. 1. 174, 3. Dafür versuchte man, sich des unbequemen Gesellen auf alle Weise zu entledigen: man fing

* *kucaraḥ kutsitaṁ carati gacchati* Mahīdhara zu V. S. 18, 71; vgl. Yāska Nir. 1, 20.

ihn in Fallen (Rv. 10. 28, 10), stellte ihm im Hinterhalt *(druhaspada)* nach (Rv. 5. 74, 4) und suchte seiner habhaft zu werden durch grössere Treibjagden (Rv. 5, 15, 3): vgl. Strabo 15, 1. 31. Hunde jedoch verkriechen sich bei seinem Anblick und wissen vor Furcht kaum ein Versteck zu finden Av. 4, 36, 6.

Halikshṇa V. S. 24. 31 bezeichnet nach Mahīdhara eine Löwenart: T.S. 5. 5. 12, 1: 5. 7, 23, 1 steht halīkshṇa und bedeutet nach dem Commentar *tṛṇahiṁsa (tṛṇasiṁha?)* oder *haritacaṭaka* (grünlicher Sperling)!

Gefürchteter als der männliche Löwe scheint die Löwin *(siṁhī)* gewesen zu sein: die wunderbare Hülfe, die Indra dem Sudās brachte, wird veranschaulicht durch den Vergleich: »mit dem Hammel erschlug er die Löwin« Rv. 7, 18, 17. Sie findet sich noch erwähnt V. S. 5, 10; T.S. 1, 2, 12, 2; 6, 2. 7, 1.

Vyāghra der Tiger, jetzt das gefährlichste Raubthier Indiens, da der Löwe fast ganz ausgestorben ist, kommt im Rigveda nicht vor. Dies passt trefflich zu der anerkannten Thatsache, dass die eigentliche Heimath dieses Thieres die Sumpfwaldungen des flachen Bengalens sind. Im Atharvaveda nimmt der Tiger, wenn auch noch mehrfach neben ihm der Löwe genannt wird (Av. 6, 38, 1. 12, 1, 49), doch entschieden dessen Stelle ein. Er hat 20 Krallen *(nakha)* Av. 4, 3, 3. Unter den wilden Thieren stellt er besonders dem Hasen nach *(çaçayurmṛgaḥ)* Av. 4, 3, 6; nicht minder gefährlich und furchtbar ist er den Besitzern von Rinderheerden Av. 4, 36, 6, ja Menschen verzehrt er *(purushād)* Av. 12, 1, 49. Er heisst daher das mächtigste der Raubthiere *(çvāpād*)* Av. 8, 5, 11; um die Gefährlichkeit einer Sache recht klar zu machen, sagte man: »es ist so wie wenn man einen eingeschlafenen Tiger weckt« *(yathā vyāghraṁ suptambodhayati, tādṛgeva tad)* T.S. 5. 4. 10. 5. Er gilt neben dem Löwen als das Bild der Männlichkeit Av. 4. 8. 4. 7; cf. Yāska Nir. 3. 18. Sein Fell *(vaiyāghra)* tragen die Fürsten bei ihrer Weihe Av. 4, 8, 4; vgl. noch V. S. 14. 9: 19. 10. Mit dem in späteren Schriften häufiger vorkommenden Namen *çārdūla* wird er V. S. 24. 30: T.S. 5. 5. 11, 1 genannt. Auch *pitva* T.S. 5. 5. 17. 1 soll nach dem Commentar den Tiger bezeichen: die V. S. liest *pidva* 24. 32.

---

* Dem Hundegeschlecht gehören Wolf und Hyäne an.

Dvīpin Panther, Leopard wird mit Tiger und Löwe Av. 4. 4. 7, mit Tiger Av. 6. 38, 2; 19, 49, 4 genannt.

Mṛga hastin der Elephant. »Der Elephant ist den Liedern des Rigveda noch fremd; sicher dürfte die Bedeutung des Elephanten nur sein für den *mṛgo hastī* in Rv. 1, 64, 7 und 4, 16, 14, ein Ausdruck, aus welchem man die Neuheit der Erscheinung noch herausfühlt« Roth Erl. zu Nir. Seite 79*. Besonders war es die Kraft dieses gewaltigen Thieres, welche das Staunen der vedischen Arier bei ihrer Bekanntschaft mit ihm erregte; Indra wird einem Elephanten verglichen, der in seine Kraft sich kleidet Rv. 4, 16, 14; »wie Elephanten vernichtet ihr o Marut die Wälder« Rv. 1, 64, 7. Zweifelhaft bin ich ob nicht noch an zwei andern Stellen des Rigveda des Elephanten Erwähnung geschieht Rv. 8, 33, 8 und 10, 40, 4. An letzterer Stelle heisst es: »Euch locken wir hernieder wie Jäger *(mṛgaṇyavaḥ)* Elephanten *(mṛgā vāraṇā)* (einzufangen suchen)«; *vāraṇa* ist später eine ebenso gebräuchliche Bezeichnung des Elephanten wie auch *hastin*. Roth im Wtb. gibt *vāraṇa* an unserer Stelle die Bedeutung »scheu, wild« und übersetzt Rv. 8, 33, 8: »Nach Schmaus richtet er wie ein Raubthier da und dorthin seinen Lauf« Wtb. s. 2 *dāna*. Ueber den Fang der Elephanten in späterer Zeit berichtet ausführlich Megasthenes bei Arrian Ind. 13—14; Strabo 15, 1, 41—43 (p. 704—705). Im Atharvaveda und den Yajustexten kommt der Elephant häufig vor; als *mṛga hastin* noch einmal Av. 12, 1, 25, sonst genügt *hastin* allein. Wegen seiner Kraft ist er hochgepriesen Av. 3, 22, 1. 3. Nach 4, 36, 9 ist er von Stechfliegen *(maçaka)* sehr gequält. Er gehört zu den 3 Thieren, die mit der Hand fassen *(hastādāna)* T.S. 6, 4, 5, 7. Seine grosse Geilheit fiel auf: »Wie der Elephant dem Elephantenweibchen auf Schritt und Tritt nacheilt« heisst es Av. 6, 70, 2 in einem Liebeszauber; er ragt hervor unter den Thieren, die sich leicht begatten Av. 3, 22, 6. Der Elephantenführer *(hastipa)* gehört zu den Opfermenschen beim Purushamedha V. S. 30, 11.

---

* Die Behauptung Lassens Alterth. I², 335: »In Indien wird des Elephanten als eines gezähmten Thieres schon in den ältesten Schriften gedacht; so schon in dem Veda«, sowie besonders Anmerkung 1 ibid. hätten nicht mehr in die zweite Auflage des trefflichen Werkes übergehen dürfen.

Vṛka (= altb. *vehrka*) der Wolf. Seine Farbe wird als röthlich oder hellbraun bezeichnet (Rv. 1, 105, 18). Er ist ein schädliches Thier (V. S. 4. 34), legte sich an Trinkplätze und fiel andere Thiere an, wenn sie von Durst gequält dorthin kamen: »Mich (den Sänger, der über die tiefsten Fragen nachdenkt) bedrängen Sorgen wie der Wolf das durstige Wild anfällt« Rv. 1, 105, 7. Er brach in die Heerden ein und raubte Kälber und Schafe, heisst daher *vatsāṅ ghātuka* »Kälber zerreissend« (Av. 12, 4, 7), *urāmathi* »Schafe zerreissend« (Rv. 10, 66, 8): »wie der Wolf das Schaf schüttelt« sagt ein Gleichniss Rv. 8, 34, 3: vgl. Av. 19, 47, 6. Selbst dem Menschen wurde er gefährlich: »Sie (die Götter) scheuchen von dem Pfad den Wolf, der über rasch strömende Wasser setzt« Rv. 1, 105, 11; vgl. Benfey Or. und Occ. 3, 138. »Der hellbraune Wolf erblickte mich einst als ich des Weges ging; voll Furcht schlich er hinweg wie ein Zimmermann, der (von der Arbeit) Rippenschmerzen hat« Rv. 1, 105, 18; s. Roth Erläut. zu Nir. 5, 21. Benfey Or. und Occ. 3, 139, Anm. 1140. »Schützt uns, o Götter, vor des Wolfes Verzehren« fleht Gṛtsamada Rv. 2, 29, 6.

Sālāvṛka ein Thier aus dem Hundegeschlecht, Hyäne oder wilder Hund: »Nicht gibt's mit Weibern Freundschaft, ihre Herzen sind wie die der Hyänen« Rv. 10, 95, 15. »Riesig sind deine (Indra's) Füsse, wenn du damit ausschreitest; und es dienten zur Ermuthigung die Kräfte die er hatte bei der Gelegenheit *(atra)*; du o Indra verschlingst *(āsan dhā)* tausend Hyänen und die Açvin bringst du her« Rv. 10, 73, 3. Indra warf die Yati den Hyänen vor nach einer Legende T.S. 6, 2, 7, 5. Unter ihrem spätern Namen *tarakshu* wird die Hyäne erwähnt V.S. 24, 40 (*mṛgādana* Mahīdhara), T.S. 5, 5, 29, 1 (*vyāghraviçesho gardabhākāraḥ* Sāy.). Vgl. Ind. Stud. 1, 411—414; 3, 465—466.

Ṛksha der Bär: »Euer kräftiger Andrang ist wie der eines Bären (o Marut)« Rv. 5, 56, 3. Von Mahīdhara zu V. S. 24, 36 richtig mit *bhallūka* erklärt. Cf. Elphinstone Account p. 141.

Varāhu und Varāha der Eber (= altb. *varāza*). Die Blitze werden auf goldenen Rädern fahrende, erzgezahnte Eber genannt, die auseinander rennen Rv. 1, 88, 5, vermuthlich wegen ihres Wühlens in die Erde. So heisst auch der im Sturmwind alles

aufwühlende Rudra des Himmels Eber Rv. 1, 114. 5. Sie wurden mit Hunden gejagt Rv. 10, 86, 4. Vergleiche noch Av. 8, 7, 23: 12, 1, 48: T.S. 6, 2, 4, 2; 7, 1, 5, 1.

Sūkara das wilde Schwein: »Ein wildes Schwein zerre (? »setze in Schrecken« Grassmann) du« wird dem unschuldige Leute anbellenden Hunde zugerufen Rv. 7, 55, 4. Von zauberkräftigen Pflanzen wird gerühmt, dass ein Falke sie gefunden, ein wilder Eber *(sūkara)* sie mit der Schnauze gegraben habe Av. 2, 27, 2; 5, 14, 1. Vgl. noch Av. 12, 1, 48; V. S. 24, 40.

Ula ein unbekanntes, wildes Thier, das Av. 12, 1, 49 in Gesellschaft von Löwe, Tiger, Wolf sich genannt findet: kommt auch V. S. 24, 31 vor. T.S. 5, 5, 12, 1 ist *ūla* geschrieben: der Commentar sagt *ūlaḥ kaḥkaḥ, ulūka ityanye, divyakarṇa ityapare,* wusste also selbst keinen Rath.

Çvāvidh Stachelschwein: es ist langohrig *(karṇa)* Av. 5, 13, 9: vgl. V. S. 24, 33: 23, 56: T.S. 5, 5, 20, 1. Ein anderer Name des Thieres ist Çalyaka V. S. 24, 35.

Ṛçya, Ṛça der Antilopenbock. Wie ein dürstender Antilopenbock zur Tränke eilt, soll Indra zum Soma kommen Rv. 8, 4, 10. Dieselben wurden in Fanggruben *(ṛçyada)* gefangen Rv. 10, 39, 8. Der Antilopenbock ist das Bild der Geilheit; in einem obscönen Zauberspruch spricht ein Mädchen zu dem Zauberkraut: »Du bist der Wasser Saft, der zuerst gewordene, und der Bäume, du bist Soma's Bruder, bist antilopenartige Zeugungskraft *(ārça vṛshṇya)*« und wendet sich dann an den abwesenden Mann mit den Worten: »Ich dehne dir dein Glied *(pasas)* wie die Sehne auf dem Bogen; beschreite du mit unablässigem Besteigen (mich) wie ein Antilopenbock die Gazelle *(rohit)*« Av. 4, 4, 5. 7. Vgl. noch Av. 5, 14, 3; V. S. 24, 27. 37.

Das Weibchen des Bockes heisst Rohit Av. 4, 4, 7 *(ṛçyastrī* Sāy. zu T.S. 5, 5, 16, 1); von Mahīdhara zu V. S. 24, 30. 37 richtig mit *ṛshya* erklärt. Eine Fabel über seinen Ursprung wird T.S. 6, 1, 6, 6 erzählt.

Das weibliche Thier einer Antilopenart bezeichnet auch Eṇī: »Wie die scheue Eṇī dem Angreifer entgeht, so entgehe du dem Zauber: die Behexung treffe den Zauberer« Av. 5, 14, 11; vgl. noch V. S. 24, 36; T.S. 5, 5, 15, 1.

Pṛshatī ist im Rigveda häufige Bezeichnung des Gespannes der Marut; nach dem Commentar ist es die gefleckte Antilope. Roth möchte mit Mahīdhara zu V. S. 2, 16 »scheckige Stuten« darunter verstehen; Grassmann wegen Rv. 5, 55, 6. 58, 6 »weissgefleckte Gazellen«; letzteres bedeutet *pṛshatī* nach späterem Sprachgebrauch. Pṛshata V. S. 24, 27. 40 erklärt Mahīdhara zu letzterer Stelle allgemein mit *mṛgaviçeshaḥ;* der Commentator zu T.S. 5, 5, 17, 1 weiss nicht mehr: *çvetabinduçabalāṅgo mṛgaḥ.* Vgl. Muir ST. 5, 152 Anm.

Wohl mit den Pṛshatyaḥ der Marut sind identisch die etāḥ; sie bilden ebenso wie jene das Gespann derselben. Das Fell dieses durch Schnelligkeit sich auszeichnenden Thieres dient den Marut als Schmuck für die Schulter (Rv. 1, 166, 10). Da sie breithufig *(pṛthubudhnāsaḥ)* sind (Rv. 1, 169, 6), so können kaum Gazellen darunter verstanden werden.

Piça in Rv. 1. 64, 8 (cf. Av. 19, 49, 4): »Wie schmucke *piçāḥ* sind sie (die Marut) die Besitzer aller Hab« ist nach Sāyaṇa gleich Ruru der Dammhirsch. Letzterer Name des Thieres wird Rv. 6, 75, 15 indirect erwähnt; der Pfeil heisst *ruruçīrshan* »das Haupt vom Ruru genannten Hirsche (d. h. eine Hornspitze) habend«. Vergleiche noch V. S. 24, 27. 39; T.S. 5. 5, 19, 1.

Hariṇa die Gazelle Rv. 1, 163, 1 und 5, 78, 2 in Vergleichen. Sie gilt als besonders flüchtig *(raghushyad)* Av. 3, 7, 1, ist daher das Bild der Furchtsamkeit Av. 6, 67, 3. Sie trägt Hörner *(vishāṇā)*, aus denen man Amulette verfertigte Av. 3, 7, 1. 2, liebt nach V. S. 23, 30; T.S. 7, 4, 19, 2 das angebaute, reife Getreide; vgl. noch T.S. 5, 5, 19, 1. Nach Mahīdhara ist Kuluṅga V. S. 24, 27. 32 eine andere Bezeichnung der Gazelle; der Commentar zu TS. 5, 5, 11, 1 sagt *Kuluṅgaḥ citragaḥ kaṭukasvaraḥ.* Eine Gazellenart ist Nyaṅku V. S. 24, 27. 32; nach dem Commentator zu T.S. 5, 5, 17, 1 suchen andere darunter den »Bären« *(ṛksha)*!

Gavaya bos gavaeus und Gaura bos gaurus sind zwei Büffelarten, die sowohl wild als gezähmt vorkommen; gezähmt sind sie die eine Rasse des altindischen Rindviehs. *Mṛgo mahishaḥ* »das gewaltige Thier« ist eine andere Bezeichnung des wilden Büffels; sein Aufenthalt sind die Wälder (Rv. 9, 92,

6). Gezähmt werden sie als Geschenke in Dānastuti erwähnt und in grosser Menge Indra geopfert Rv. 5, 29. 7; 6, 17, 11. *Gaura āraṇya* und *gavaya āraṇya* V. S. 13, 48. 49; *gaura, mahisha, gavaya* V. S. 24, 28.

Kroshṭar der Schakal (als der Schreier); ein ähnliches Thier, etwa Fuchs, bezeichnete auch wohl Lopāça. Beide kommen vereint vor Rv. 10, 28. 4: »Dies errathe mir wohl o Sänger: verkehrt treiben die Ströme das Geflösse, der Lopāça beschlich den ihm gerade entgegen kommenden Löwen, der Kroshṭar stürzte aus dem Schlupfwinkel auf den Eber«. Der Schakal frisst Aas Av. 11, 2, 1; vgl. V. S. 24, 32, wo Mahīdhara *çṛgāla* als Erklärung für Kroshṭar gibt. Der Lopāça kommt noch einmal vor V. S. 24, 36 und wird durch Mahīdhara ganz unbestimmt als *vanacaraviçesha* gedeutet: der Commentator zu T.S. 5, 5. 21, 1 fasst es geradezu gleich Kroshṭar. Das Wort steht in Zusammenhang mit neup. *rūbāh* Fuchs und gr. *ἀλώπηξ*.

Lodha in Rv. 3, 53, 23; vgl. Nirukta 4. 14, Roth Erläuter. zu Nir. Seite 42, Zur Litt. S. 109 ff. Nach T.S. 5, 6, 16, 1 sind 3 *adhīlodhakarṇa* dem Vishṇu urukrama geweiht; der Commentar zu dieser Stelle lautet: *adhīlodhakarṇāḥ karṇopari prarūḍhakarṇāḥ.*

Kaçikā Wiesel, nach Sāy., in Rv. 1, 126, 5 (6): »Wie ein Wiesel mit den Beinen zappelt« in einem Bruchstück eines lasciven Liedes. Kaça kommt unter den Thieren des Açvamedha vor V. S. 24, 26. 38; T.S. 5, 5, 17, 1. 18, 1. Der Commentator zu T.S. hat an ersterer Stelle die Erklärung *mṛgaviçeshaḥ*, an zweiter *pakshiviçeshaḥ!*

Çaça der Hase im Rigveda nur 10, 28, 9 erwähnt: »Der Hase verschlang das Scheermesser, das ihm abgewendet lag (mit der Schneide); mit der Erdscholle zerspaltete ich (Indra) den Fels aus der Ferne: den Gewaltigen will ich dem Geringen unterwerfen, es soll das Kalb freundlich an den Stier heran gehen, wenn es gross geworden ist«. Ihm stellt besonders der Tiger nach Av. 4, 3, 6: er eilt in Sprüngen dahin V. S. 23. 56: cf. 24, 38.

Akhu Maulwurf (Rv. 10, 67, 30); er wird zu den das Getreide schädigenden Thieren gerechnet Av. 6, 50. Mahīdhara zu V. S. 24, 26 versteht darunter »Maus oder Ratte« *(mūshaka);*

vgl. T.S. 5. 5. 14, 1. V. S. 3. 57 gilt er als Rudra's Theil, daran er und seine Schwester Ambikā sich genügen lassen und das Vieh des Opferers schonen sollen.

Mūsh die Maus: »Es nagen an mir deinem Sänger Sorgen wie Mäuse an ihren Schwänzen« Rv. 1, 105. 8; 10, 33, 3; vgl. Roth Erläut. zu Nir. 4. 6. Benfey Or. u. Occ. 3. 137, Anm. 1120; Ludwig Nachr. Seite 16 übersetzt: »Wie die Mäuse Çiçnafrüchte (oder Phallusidole) so verzehren mich Sorgen«.

Mūshikā Ratte oder Maus V. S. 24, 36; auch Pāṅktra V. S. 24. 26 erklärt Mahīdhara als *mūshakajātaviçesha*, der Comment. zu T.S. 5. 5. 18, 1 jedoch *pakshiviçesha!*

Kapi der Affe. Seiner geschieht im Rigveda nur einmal Erwähnung in dem humoristischen Vṛshākapisūkta Rv. 10. 86; er wird als *harito mṛgaḥ* »das falbe Thier« bezeichnet. Dazu stimmt das Adjectiv *kapila* »bräunlich«, was demnach eigentlich »affenfarbig« bedeutet. Er ist behaart (Av. 4. 37. 11), den Hunden verderblich (Av. 3, 9, 4), zerkaut einen Rohrstab *(tejana)* wie die Kuh ihre eigene Nachgeburt (Av. 6. 49, 1).

Ein anderer Name für ihn ist Mayu V. S. 24, 31; T.S. 5. 5. 12. 1. An letzterer Stelle gibt der Commentar zwei Deutungen: *mayuḥ kimpurusha ityeke, āraṇyamayūra ityapare.* An einen wilden Pfau zu denken, wie hiernach einige thaten, verbietet V. S. S. 47, wo Agni aufgefordert wird, statt des Menschen *(dvipād paçu)* einen *mayu paçu* d. h. doch wohl des Menschen Zerrbild, einen Affen zu verzehren. T.S. hat an entsprechender Stelle 4, 2, 10. 1 *mayu āraṇya.* Weiterhin hiess er Markaṭa: »Drei Thiere sind mit der Hand fassend, Mensch, Elephant, Markaṭa« T.S. 6. 4. 5. 7; vgl. V. S. 24. 30. T.S. 5, 5, 11. 1 wird Markaṭa auch durch *vānara*, bekannter Name für Affe, erklärt. Unter Purusha hastin V. S. 24. 29 kann auch nur der Affe verstanden werden. Er ist unter den Thieren »der behandete Mensch« wie der Elephant das behandete Thier *(mṛga hastin)*; und wenn V. S. 24. 35 = T.S. 5. 5. 15, 1 ein Purusha mṛga erscheint, so wird dies auch eine Affenart sein.* Hierher scheinen mir auch noch zwei Stellen des Atharvaveda zu gehören: Av. 6. 38, 4. wo neben des Rosses Schnelligkeit des Purusha Blöcken *(māyu)* erwähnt

* *Puṁmṛga* Mahīdhara; *naramukho mṛgaviçeshaḥ* Sāy. zu T.S.

wird, und Av. 19, 49, 4, woselbst statt des Rosses Schnelligkeit des »Rosses Wiehern« (so Roth nach T. Br. 2. 7, 7, 1 im Wtb. s. *māyu*) steht. Aus dem Vṛshākapilied sowie aus T.S. 4, 2, 10. 1 erhellt, dass man den Affen zähmte.

Mānthāla V. S. 24, 38 ist nach Mahīdhara eine Mauseart; die T.S. 5, 5, 18, 1 liest *mānthīlava,* was der Commentar als *jalakukkuṭaḥ* (Wasserhuhn?) deutet; *manthāvala* Ait. Br. 3, 26 sind nach Sāyaṇa (s. Wtb.) Thiere, welche sich von den Aesten der Bäume mit dem Kopfe nach dem Boden herab hängen lassen.

Vṛshadaṁça die Katze, die Feindin der Mäuse und Ratten, V. S. 24, 31 (*biḍāla* Mahīdh.), T.S. 5, 5, 12. 21 (*mārjāla* Sāy.). Eine Katzenart *(mārjārasadṛço jātiviçeshaḥ)* bezeichnet auch Çitpuṭa T.S. 5, 5, 17, 1 nach dem Commentar.

Nakula (Viverra ichneumon) der Ichneumon. Er ist ein Feind der Schlangen, die er zerreist *(vi-chid)* Av. 6, 139. 5; gegen ihren giftigen Biss kennt er eine heilkräftige Pflanze Av. 8, 7, 23. Vgl. noch V. S. 24, 26. 32; T.S. 5, 5, 12. 21.

Jahakā der Iltis V. S. 24, 36; T.S. 5, 5, 18. 1. Der Commentator zu letzterer Stelle versteht darunter einen in Höhlen wohnenden Kroshṭar *(vilavāsī kroshṭā).*

Jatū Fledermaus Av. 9, 2, 22; V. S. 24, 25. 26.

Vārdhrīṇasa V. S. 24, 39, Vārdhrāṇasa T.S. 5, 5, 20, 1. Mahīdhara erklärt »mit Zapfen am Halse versehen«; der Commentator zu T.S. jedoch Rhinoceros *(khaḍgamṛgaḥ)* und dies passt zu sonstigen Angaben über Vārdhrīṇasa. Dasselbe ist *Khaṅga* V. S. 24, 40.

Wild kommen auch noch vor Schaf und Ziege: Āraṇya mesha wilder Schafbock V. S. 24, 30. 38. Āraṇya aja wilder Ziegenbock V. S. 24, 32; T.S. 5, 5, 12, 1. Eine Beschreibung der wilden Schafe und Ziegen Kabulistans siehe bei A. Burnes Cabool p. 384 ff.

Ein bestimmtes grösseres Thier, vielleicht den »wilden Esel« vermuthet Roth im Wtb. unter Parasvant: ihm schliesst sich an Ludwig Rigveda II, p. 633: »Dieser Vṛshākapi, o Indra, hat einen Parasvant getödtet gefunden; ein Messer, eine Schüssel, einen neuen Topf und einen mit Holz beladenen Wagen« Rv. 10, 86, 18. Dass unter Parasvant ein Thier zu verstehen ist — Sāyaṇa's Erklärung ist aus den Fingern gesogener Unsinn —

erhellt aus Stellen des Atharvaveda und des Yajurveda: »Wie des Parasvant männlich Glied so gross wachse das deinige« Av. 6, 72, 2; ibid. 3 wird des Parasvant Glied mit dem des Elephanten, Esels *(gardabha)* und Rosses genannt. Vgl. Av. 20, 131, 22. Mahīdhara zu V. S. 24, 28 versteht darunter *mṛgaviçesha*, der Commentator zu T.S. 5, 5, 21, 1, wo er *kāma* (!) geweiht wird, den wilden Büffel. Vgl. Ind. Stud. 3, 337; 10, 102.

Çarabha ist nach Mahīdhara zu V. S. 13, 51 ein achtbeiniges Thier und gefährlicher Gegner des Löwen selbst. Dasselbe kommt in unsern Texten an zwei Stellen vor, die nicht den geringsten Anhalt für solche Fabeleien gewähren: V. S. 13. 51 = T.S. 4, 2. 10, 4. an Stelle des Bockes soll Agni den wilden Çarabha verzehren: Av. 9, 5. 9 in einem Liede bei Verbrennung eines Todten: »Bock, steige auf zur Welt der Frommen: wie ein verkappter Çarabha übersteige er die Hindernisse.«

II. Vögel.

Der gewöhnliche Name für Vogel ist *vi;* öfters kommt auch *patatrin* »geflügelt, beschwingt« substantivisch vor. Das Nest heisst *vasati,* es befindet sich auf Bäumen (Rv. 10, 127, 4): bei Eintritt der sternengeschmückten Nacht kehren die Vögel dorthin, um es in der Frühe bei der Morgenröthe Aufleuchten wieder zu verlassen (Rv. 6, 64, 6).

Çyena (altb. *çaēna*) der grösste und stärkste Raubvogel (Rv. 9, 96, 6), wohl Adler.* Kleineren Vogelarten war er sehr gefährlich (Rv. 2, 42, 2): »Wie vor dem Çyena scheu entfliehen die beflügelten« Av. 5, 21, 6. Ja von Hunger getrieben stürzte er sich sogar in die Heerden, um ein Stück Kleinvieh zu rauben Rv. 4, 38, 5: »Ihm (dem Dadhikrā) schreien nach die Leute in den Schlachten wie einem Kleider raubenden Diebe, wie einem ausgehungerten Çyena der sich herniederliess auf Besitz und viehreiche Heerde«. Er fliegt am besten unter den Vögeln T.S. 5, 4, 11, 1, ist gedankenschnell *(manojavas)* T.S. 2, 4, 7, 1 und überschaut die Menschen *(nṛcakshas)* Av. 7, 41, 1. 2; er holte auch den Soma aus dem dritten Himmel, wie an vielen Stellen des Rigveda erzählt ist. Das dem Çyena im Rigveda öfters

* Lautlich gleich gr. ἰκτῖνος Hühnergeier?

beigelegte Epitheton *ṛjipya* »aufstrebend, schnellfliegend« ist bei den dem vedischen Volke nahe verwandten éranischen Stämmen geradezu Name des »Adlers« geworden: altb. *ishavō erezifyoparena* »die mit Adlerfedern geschmückten Pfeile« Yt. 10, 101 und altp. *ἄρξιφος ἀετὸς παρὰ Πέρσαις* Hesych.

Unter dem T.S. 3, 2, 1, 1 neben dem gleich zu nennenden Suparṇa erwähnten Saghan ist vermuthlich der Çyena zu verstehen. Eine bestimmte Art ist der *kshipra çyena* V. S. 24, 30. T.S. 5, 5, 11, 1, dem die Wachtel *(vartikā)* geweiht wird.

Suparṇa ein bestimmter grosser Raubvogel, etwa Falke. Er bringt dem Menschen gleichfalls den Soma wie der Çyena (Rv. 4, 26, 4 u. ö.), wird aber Rv. 2, 42, 2 deutlich von demselben geschieden als ein anderer, kleinern Vögeln nachstellender Raubvogel. *Çyenasya putra* heisst er Rv. 10, 144, 4 d. h. »zum Geschlecht des Çyena gehörig«? Er bewohnt nach Av. 5, 4, 2 die Berge und lässt in der Höhe laut seine Stimme *(vivakshu)* ertönen Av. 2, 30, 3.

Gṛdhra sowohl allgemeine Bezeichnung der Gattung Raubvögel (Rv. 9, 96, 6) als einer bestimmten Geierart. Die Açvin kommen herbei wie Geier zu einem Schätze (Vorrath?) enthaltenden Baume Rv. 2, 39, 1. Eilig wie die am Himmel dahinfliegenden Geier ist der Açvin Gespann. Rohes Fleisch, Leichname *(kunapa)* werden von ihnen verzehrt Av. 10, 11, 8. 24.

Çakuna, Çakuni ist nach Rv. 10, 16, 6, Av. 7, 64, 1 ein schwarzer, Leichen verzehrender Aasvogel: er ist kleiner als Çyena und Suparṇa (Rv. 2, 42, 2), gehört zu den Vögeln, welche Vorzeichen geben (Rv. 2, 42. 43), verkündet Unglück Av. 10, 3, 6. Man darf vielleicht den Raben in ihm suchen: der Commentator zu T.S. 5, 5, 19, 1 versteht darunter die Krähe *(kāka)*.*

Mit Çyena, Gṛdhra, Çakuni werden Av. 11, 9, 9 noch als Aasvögel genannt Aliklava (auch Av. 11, 2, 2), Jāshkamada und Dhvāṅksha. Letzterer ist die Krähe, welche auch noch Av. 12, 4, 8 sich erwähnt findet.

Takvan ein Vogel nach Roth und Grassmann, in Rv. 1, 66, 1: »Wie ein gieriger Takvan stürzt er (Agni) auf die Wälder«. Sāyaṇa und Benfey verstehen darunter ein rasches Pferd, Renner.

* Lautlich ist das Wort gleich gr. *κύκνος* Schwan, lat. *ciconia* Storch.

Kuṇḍṛṇācī in Rv. 1, 29, 6: »Es fliege der Wind fern hinweg vom Walde mit der Kuṇḍṛṇācī«. Grassmann nimmt es für »kreisender Raubvogel«, Benfey Or. und Occ. 1, 40 nach Sāyaṇa (*kuṭilagatyā*) adverbiell »im Kreise«. Dass ein Thier damit gemeint ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen, da Kuṇḍṛṇācī unter den Opferthieren des Açvamedha vorkommt V. S. 24, 37; T.S. 5, 5, 16, 1. Mahīdhara erklärt *vanacarī-viçeshaḥ*, Sāyaṇa zu T.S. *gṛhagodhikā* Hauseidechse!

Kapota der Täuberich: »Du (Indra) gehst (auf den bereiteten Somatrank) los wie der Täuberich zum Begattungsort« Rv. 1, 30, 4. In Rv. 10, 165, Av. 6, 29, 2 erscheint er mit Ulūka als ein unglückbedeutender Vogel, Bote der Nirṛti, wofern nicht ein anderer Vogel als Taube gemeint ist. »Du hast, Indra, der Taube deren Flügel gelähmt waren *(chinnapaksha)* und die wackelte, reife Hirse und Pīlufrucht gegeben; Wasser verschafftest du ihr in Fülle« Av. 20, 135, 12; vgl. V. S. 24, 23. 38.

Pārāvata Turteltaube V. S. 24, 25.

Cakravāka die bei spätern Dichtern so oft genannte Anas Casarca, eine Gänseart: »Wie Cakravāka kommt ihr am Morgen her, ihr morgendlichen« Rv. 2, 39, 3. Der Cakravāka gilt als Muster ehelicher Liebe und Treue: »Diese beiden hier, o Indra, vereinige zu einem Gattenpaar wie zwei Cakravāka« Av. 14, 2, 64. Cf. noch V. S. 24, 22. 32.

Ati ein bestimmter Wasservogel, etwa Ente, Schwan (= lit. *ántis*, lat. *anas*, altn. *önd*, ahd. *anut*, gr. *νῆσσα;* vgl. Joh. Schmidt in Ztschr. f. vgl. Sprachf. 23, 268). Mit sich putzenden d. h. die Federn schüttelnden Atayaḥ wird die um Urvaçī versammelte Schaar der Apsaras verglichen Rv. 10, 95, 9; vgl. die Situation Çatap. Br. 11. 5. 1, 4. Mahīdhara zu V. S. 24, 34 substituiert *āḍī* (= *āṭī*) Turtus Ginginianus; der Commentator zu T.S. 5, 5, 13, 1 hat *āṭī kutragī, cāsha ityanye;* nach der Ansicht der letzteren wäre demnach Āṭī der blaue Holzhäher (Coracias indica).

Haṁsa die wilde Gans; öfters mag auch der Schwan oder sonst ein Wasservogel gemeint sein. Die Haṁsa haben dunkelfarbige Rücken *(nīlapṛshṭha)* Rv. 7. 59. 7, schwimmen zischend im Wasser *(udaprut)* Rv. 3, 45, 4; 1, 65, 5, schnattern mit einander (Rv. 10, 67, 3) und erheben lautes Geschrei (Rv. 3,

53, 10); sie ziehen in langem Zuge einer hinter dem andern dahin *(çreṇiço yatānāḥ)* Rv. 3, 8, 9. Wie die Haṁsa zum Nistplatz ziehen, so kommen die Marut zum Madhutrunk Rv. 2, 34, 5. Sie sind in der Nacht wachsam Av. 6, 12, 1; V. S. 24, 22. 35.

Mayūrī das Pfauenweibchen. »Dreimal sieben Pfauenweibchen, sieben Schwestern, Jungfrauen, sie trugen das Gift davon wie mit Krügen versehene (Mädchen) das Wasser« heisst es in einem Zauberlied Rv. 1, 191, 14. Die Pfauenweibchen fangen nämlich die Stechfliegen weg, die Menschen und Thiere quälen Av. 7, 56, 7. Der Pfau *(mayūra)* wird V. S. 24, 23 erwähnt: er war besonders seines Gefieders, speciell des schönen Schwanzes wegen bewundert, wesshalb Indra's Rosse *mayūraroman* »des Pfaues Gefieder habend«, *mayūraçepya* »wie ein Pfau geschweift« heissen.

Vartikā die Wachtel. Sie gilt, wohl weil sie am frühen Morgen zu schlagen beginnt, als Lieblingsvogel der Açvin. Im Rigveda erscheint sie nur im Açvinmythus 1, 112, 18, 116, 4. 117, 16. 118, 8. Kātyāyana im Värtt. 9, 10 zu Pāṇini 7, 3, 45 bemerkt, dass die Wachtel im Osten *(prācām) vartakā*, im Norden *(udīcām) vartikā* heisse. Letzteres ist die Form in der das Wort in dem Rigveda und in den Yajustexten vorkommt V. S. 24, 20, 30; T.S. 5, 5, 11, 1; an letzterer Stelle sagt der Commentar *caṭakasadṛçī* »dem Sperling ähnlich«. Vgl. Ind. Stud. 5, 45 Note.

Laba Perdix chinensis, eine Wachtelart V. S. 24, 24.

Vṛshārava und Ciccika in Rv. 10, 146, 2 bezeichnen zwei unbekannte Vögel: »Wenn mit dem lautrufenden Vṛshārava der Ciccika kost und nach der Cymbeln Takt gleichsam tanzt, dann dünkt Araṇyānī sich gross«.

Çuka Papagei: ihm wird Rv. 1, 50, 12 die Gelbsucht angewünscht, mit der ein Mensch behaftet ist. V. S. 24, 33 = T.S. 5, 5, 12, 1 führt er das Beiwort menschliche Stimme habend *(purushavāc)*, wurde also zu jener Zeit gezähmt und abgerichtet. Er ist gelblich *(çyeta)* T.S. 5, 5, 12, 1.

Çāri ein in Wörterverzeichnissen öfter erwähnter, aber nicht näher zu bestimmender Vogel, der in den Yajustexten neben Çuka vorkommt, ebenfalls gelblich ist und menschliche Stimme hat V. S. 24, 33 = T.S. 5, 5, 12, 1. Es liegt nahe an

die im Mahābhārata und andern Schriften der klassischen Sprache vielfach neben dem Çuka erwähnte »Predigerkrähe« *(sārikā)* zu denken; vgl. auch Wtb. unter *çārika*.

Kṛkavāku Hahn. Er wird Av. 5, 31, 2 neben Schaf, Ziege und andern Hausthieren genannt, war also ein zahmes Thier. Av. 20, 136, 10, in einem obscönen Liede, kommt das Wort in übertragener Bedeutung vor. Nach V. S. 24, 35 = T.S. 5, 5, 18, 1 ist er *sāvitra*, was Yāska Nir. 12. 13 auf seine Eigenschaft die Zeit anzuzeigen *(kālānuvāda)* deutet. Mahīdhara erklärt Kṛkavāku durch *tāmracūḍa* »einen rothen Kamm habend«. Ein anderer Name des Hahnes Kukkuṭa erscheint V. S. 1, 16; nach dem Commentar zu T.S. 5, 5, 18, 1 ist dies ein wilder Hahn *(kṛkavākurāraṇyaḥ kukkuṭaḥ)*.

Kurīrin in der Stelle Av. 5, 31, 2: »Welchen Zauber sie dir am Hahne, an der Ziege, welchen am Kurīrin, am Schafe dir anthaten, den dränge ich wieder zurück« muss ein Hausgeflügel ähnlich dem Hahn bezeichnen: *kurīra* ist nämlich, wie aus Rv. 10, 85, 6; Av. 6, 138, 3 erhellt, ein Kopfputz für Frauen, Kurīrin also das damit geschmückte Thier.

Kapiñjala Haselhuhn. V. S. 24, 20. 38; T.S. 5, 5, 16, 1; vgl. Yāska Nir. 3, 18. 9, 4.

Kalaviṅka Sperling V. S. 24, 20. 31; von Mahīdhara durch *caṭaka* erklärt.

Tittiri Rebhuhn V. S. 24. 20. 36; T.S. 5, 5, 16, 1. Die drei letztgenannten Vögel entstanden nach T.S. 2, 5, 1, 2 aus den drei Häuptern des Viçvarūpa, des Purohita der Deva, der zugleich Schwestersohn der Asura war. Als ihm Indra das erste Haupt *(çīrshan somapāna)* abschlug, entstand daraus das Haselhuhn, aus dem zweiten *(surāpāna)* der Sperling, aus dem dritten *(annādana)* das Rebhuhn.

Dātyauha eine Hühnerart V. S. 24, 25. 39; T.S. 5, 5, 17, 1. Mahīdhara erklärt *dātyūhān, kālakaṇṭhān,* der Commentator der T.S. *kālakaṇṭha ityeke pushkariṇīvasatirityanye*. Das Wort, nur an den oben genannten Stellen vorkommend, ist bloss dialectisch verschieden von Dātyūha eine Hühnerart, die im Mahābhārata, Rāmāyaṇa u. s. vorkommt.

Kruñc V. S. 19, 73, Kruñca V. S. 24, 22. 31, Krauñca T.S. 5, 5, 12, 1 eine Art Schnepfe, Brachvogel. An ersterer

Stelle der V. S. wird von diesem Vogel die wunderbare Geschichte erzählt, dass er die Milch aus dem mit ihr vermischten Wasser heraustrank.

Dārvāghāṭa Baumhacker, Specht V. S. 24, 35; T.S. 5. 5, 15, 1. Zu letzterer Stelle von Sayaṇa etymologisierend durch *drumakūṭṭakaḥ* erklärt; Mahīdhara versteht darunter die Ardea sibirica, den indischen Kranich *(sārasa)*.

Balāka eine Kranichart V. S. 24, 22. 33; T.S. 5, 5, 16, 1: durch *vakapatnī, vakastrī* von Mahīdhara umschrieben, also weiblicher Reiher.

Kushītaka T.S. 5, 5, 13, 1 die Meerkrähe *(samudrakāka)* nach dem Commentar.

Kaṅka der Reiher V. S. 24, 31: T.S. 5, 4, 11, 1: Sv. 2, 9, 3, 6, 1.

Ropaṇākā Drossel *(Çārikā)* nach Sāyaṇa und Hāridrava werden Rv. 1, 50, 12 genannt; in sie wird die Gelbsucht, mit der ein Mensch behaftet ist, gewünscht. Letzterer Vogel kommt auch Rv. 8, 35, 7 vor: »Wie Hāridrava fliegt ihr zu den Bäumen«.

Cāsha Coracias indica, der blaue Holzhäher V. S. 24, 23. Der Yakshma soll mit ihm davon fliegen Rv. 10, 97, 13. Ebenso mit dem

Kikidīvi, der nach Roth im Wtb. gleichfalls eine Häherart ist. Vom Commentator zu T.S. 5, 6, 22, 1 wird Kikidīvi durch *tittiri* Rebhuhn erklärt.

Pika der indische Kukuk V. S. 24, 39; T.S. 5, 5, 15, 1; an beiden Stellen mit *kokila* von den Commentatoren umschrieben. In Gestalt eines Kukuk *(koka)* gehen nach Rv. 7, 104, 22 Zauberer umher. Nach der Eigenheit, seine Eier in die Nester anderer kleiner Vögel zu legen und von ihnen seine Jungen gross ziehen zu lassen, heisst der Kukuk *anyavāpa* »Andern säend« d. h. Eier legend V. S. 24, 37 (*kokilākhya* Mahīdhara): T.S. 5. 5, 17, 1. Vergl. Av. 5, 23, 4.

Ulūka Eule, Käuzlein. Ihr Geschrei ist Unglück verkündend Rv. 10, 165, 4; sie gilt für Botin der Nirṛti Av. 6, 29, 2, heisst daher auch T.S. 5, 5, 18, 1 und V. S. 24, 38 *nairṛta*. Unter ihrer Gestalt gehen Zauberer umher Rv. 7, 104, 22.

Mahīdhara nennt sie zu V. S. 24, 23 »Feindin der Krähe« *kākavairin*.

Çuçulūka nach Sāyaṇa eine kleine Eule; in ihre Gestalt verwandeln sich Zauberer Rv. 7, 104, 22.

Khargalā ebenfalls Eule oder anderer nächtlicher Raubvogel Rv. 7, 104, 17.

Kshviṅkā. Den von Agni niedergeschlagenen Zauberer sollen bunte, rohes Fleisch fressende Kshviṅkā verzehren Rv. 10, 87, 7. Sie wird T.S. 5, 5, 15, 1 unter den Thieren des Açvamedha aufgezählt und vom Commentator durch *raktamukhī vānarī* erklärt, also »Aeffin«!

Darvidā nach Mahīdhara zu V. S. 24, 34 so viel als *kāshṭhakuṭṭa* eine Spechtart (Picus Bengalensis), was etymologisch aus dem Namen gedeutet werden kann. Hierzu stimmt auch die Erklärung, die der Commentar zu T.S. 5, 5, 13, 1 anführt *drumakukkuṭa* »Holzhäher«; er selbst versteht darunter einen Wasservogel *(jalapakshin)*.

Kuṭaru V. S. 24, 23. 39; T.S. 5, 5, 17, 1: nach Mahīdhara Hahn *(kukkuṭa)*, nach Sāyaṇa *mṛgaviçesha!*

Lopa T.S. 5, 5, 18, 1; ist nach dem Commentar eine Krähenart *(çmaçānāçakuni)*.

Pippakā unbekannter Vogel V. S. 24, 40; T.S. 5, 5, 19, 1.

Çārga, ebenfalls nicht bekannt, kommt V. S. 24, 33; T.S. 5, 5, 19, 1 *(āraṇyacaṭaka)* vor.

Dhuṅkshā V. S. 24, 31 (*pakshiviçesha* Mahīdhara); Dhūṅkshṇa T.S. 5, 5, 19, 1 (*çvetakākī* weisse Krähe, Commentar).

Alaja nach Mahīdhara zu V. S. 24, 34 ein Vogel; nach dem Commentar zu T.S. 5, 5, 20, 1 soviel als *bhāsa*, was einen grösseren Raubvogel bezeichnet; vgl. T.S. 5, 4, 11, 1.

Madgu T.S. 5, 5, 20, 1 ist nach Wörterbüchern und jüngern Texten ein bestimmter Wasservogel; nach Mahīdhara zu V. S. 24, 22 soviel als Wasserkrähe *(jalakāka)*, zu V. S. 24, 34 eine Entenart *(kāraṇḍava)*.

Plava ein Wasservogel V. S. 24, 34; T.S. 5, 5, 20, 1. Ebenso

Haṁsasāci T.S. 5, 5, 20, 1.

Çitikakshī ist nach dem Commentar zu T.S. 5, 5, 20, 1 ein Geier mit weisser Brust *(pāṇḍarodaro gṛdhraḥ)*.

Vidīgaya T.S. 5. 6, 22, 1 eine Art Hahn *(kukkuṭaviçesha)*; nach Commentar zu T.Br. 3. 9, 9. 3 soviel als »weisser Reiher« *(çvetabaka)*.

Kakara, Vikakara V. S. 24, 20 (*pakshiviçesha* Mahīdhara).

Kaulīka. Goshādī, Kulīkā, Pārushṇa. Sīcapū V. S. 24, 24. 25 bestimmte Vögel.

III. Amphibien.

Der allgemeine Name für Schlange ist im Rigveda *ahi* (= altb. *azhi*): das im Atharvaveda so gebräuchliche Wort *sarpa* kommt im Rigveda nur 10. 16. 6 vor; *datvatī rajjuḥ* »der mit Zähnen versehene Strick« wird die Schlange Av. 4. 3, 2 genannt. Die Schlangen werfen ihre alten Häute ab (Rv. 9, 86. 44; Av. 1, 27), die unter grossen Gefahren aufgesucht und für gute Bezahlung als Amulet gegen Wegelagerer *(paripanthin)* verkauft werden Av. 1, 27. Im Winter verkriechen sich die Schlangen in die Erde und erstarren da Av. 12, 1, 46: sie sind giftig und höchst gefährlich für die Menschen Rv. 7. 104. 7; Av. 10. 4. 4 ff. 6. 56; sie legen sich an die Wege, auf die Felder Av. 10. 4, 6. 8. Die Açvin schenkten einem ihrer Schützlinge, dem Pedu, ein weisses Ross, das Schlangen tödtete Rv. 1. 117. 9. 118. 9; dasselbe wird daher in Zaubersprüchen gegen die Schlangen angerufen, dem Menschen voran zu gehen und den Weg zu säubern Av. 10. 4, 6. 10. Man tödtete sie mit Stöcken Av. 10, 4, 9 und schlug ihnen die Köpfe ab Av. 6. 67. 2. Ein gefährlicher Feind derselben unter den Thieren ist der Ichneumon Av. 6, 139. 5, gegen den ihr Gift machtlos ist, weil er eine heilkräftige Pflanze weiss Av. 8, 7, 23.

Ajagara (»Ziegen verschlingend«) wohl Boa constrictor Av. 11, 2, 25; T.S. 5. 5, 14. 1; V. S. 24. 38. T.S. 5. 5. 13, 1 und V. S. 24. 34 heisst sie Vāhasa. »Reis und Gerste hast du verschlungen wie eine Riesenschlange Schafe« Av. 20. 129, 17.

Pṛdāku häufig im Atharvaveda erwähnt. Sie ist eine giftige Schlange Av. 7. 56. 1; ihre Häute werden besonders gesucht Av. 1, 27, 1. Mahīdhara zu V. S. 6, 12. 8. 28 erklärt *ajagara,* was schwerlich richtig ist.

Tiraçcarāji, Asita. Kaṅkaparvan als giftige Schlangen Av. 7. 56, 1 genannt. Tiraçcarāji. Asita. Kalmāshagrīva,

Çvitra Av. 3, 27, ebenso T.S. 5, 5, 10, 1. Aghāçva, Darvi, Karikrata, Kasarṇīla, Daçonasi Av. 10, 4. Çarkoṭa Av. 7, 56, 5; cf. T.S. 1. 5, 4, 1. Taimāta Av. 5, 13, 6. 18, 4.

Svaja vielleicht Viper; sie ist braun Av. 6. 56. 2. »Beiss wie eine Viper auf die man getreten ist« wird Av. 5, 14, 10 einem Heilkraut zugerufen. Der Commentator zu T.S. 5, 5, 14, 1 nennt sie *sarpaviçeshaḥ, vilādishu yaḥ svayameva jāyate;* eher ist an Wurzel *svaj* zu denken.

Kumbhīnasa. Pushkarasāda, Lohitāhi T.S. 5, 5, 14, 1; V. S. 24, 31 sind nach den Commentaren Schlangen.

Maṇḍūka der Frosch. Das lustige Völkchen der Frösche mit seinem Gequak *(vagnu)* war wohlbekannt. Nachdem sie die Sommerzeit über wie ein ausgetrockneter Schlauch im Pfuhl gelegen haben, werden sie plötzlich beim Ausbrechen der Regenzeit wieder lebendig, erheben sich, einer hüpft zum andern, um ihn zu begrüssen. Aus Freude hüpfend singt der bunte *(pṛçni)* mit dem gelben *(harita)* ein Lied; bald stimmen alle ein und singen im Chorus wie die Schüler in einer Brahmanenschule des Lehrers Worte nachsprechen. Sie heissen *varshāhu«,* in der Regenzeit rufend« V. S. 24, 38; ihr Gequake wird dem Gesange somatrunkener, um die Kufe sitzender Priester verglichen Rv. 7, 103. Sie lieben den Pfuhl Rv. 9, 112, 4. Maṇḍūkī Froschweibchen Rv. 10, 18, 14: vgl. V. S. 17, 24; 24, 36; T.S. 5, 4, 4, 3.

Godhā grosse Eidechsenart V. S. 24, 35; T.S. 5, 5, 15, 1.

Kṛkalāsa Eidechsenart V. S. 24, 40; T.S. 5, 5, 19, 1. Hiermit erklärt der Commentator der T.S. auch das T.S. 5, 5, 14, 1 und V. S. 24, 33 vorkommende Çayaṇḍaka.

Kūrma Schildkröte V. S. 24, 34; T.S. 5, 7, 13, 1; 5, 2, 8, 4. 5; 2, 6, 3, 3; ebenso Kaçyapa V. S. 24, 37; T.S. 5. 5, 17, 1. Als die Götter den Urstier opferten, da gaben sie die für das Opfer werthlosen Theile des Fusses der Saramā, die Klauen den Schildkröten Av. 9, 4, 16; cf. V. S. 25, 3.

Kakkaṭa Krebs V. S. 24, 32; T.S. 5, 5, 15, 1. Vom Commentar zur T.S. durch *vilavāsī karkaṭaḥ* erklärt; das Wort ist aus *karkaṭa* durch prākṛitische Lautneigung entstanden.

Udra (altb. *udra*) Otter V. S. 24, 37; T.S. 5, 5, 20, 1. Nach Mahīdhara *jalacaraḥ karkaṭasaṃjñaḥ, apāmpaçuḥ* also

»Krabbe«; nach Commentar zu T.S. *jalaviḍālaḥ* »Wasser- (Meer-) Katze (?)«.

Çiṁçumāra Rv. 1. 116, 18; T.S. 5. 5, 11, 1. Sāyaṇa erklärt es an beiden Stellen durch *grāha* ein in Flüssen, Seen wohnendes Raubthier, Krokodil, Haifisch; vgl. Benfey Or. und Occ. 3, 161, Anm. 1300. Die der T.S. entsprechende Stelle der V. S. 24, 30 hat *çiçumāra*, was nach Wtb. der Name des Delphinus gangeticus ist. Weber Ind. Stud. 5, 325 Note bemerkt: »Nach Taitt. Âr. 2, 19 wurde der Polarstern *(dhruva)* in der Gestalt eines Çiçumāra »Alligators« verehrt — ist hier etwa Rv. 1, 116, 18 hergehörig — und bildet diese Verehrung einen Zusatz zur Abenddämmerungsfeier«.

IV. Fische.

Des Fisches *(matsya* = altb. *maçya)* wird im Rigveda nur einmal gedacht: »Als er (Bṛhaspati) das durch Felsen eingeschlossene Madhu erspäht hatte wie einen Fisch, der in seichtem Wasser sich aufhält« Rv. 10, 68. 8; vgl. Roth Erläut. zu Nirukta, S. 93 und Rv. 2. 38. 8. Einzelne Fischarten kommen demnach auch nicht im Rigveda vor. Oefters wird der Fische in den übrigen Saṁhitā gedacht, Av. 11, 2, 25; V. S. 24. 21. 34. Von einzelnen Arten lernen wir kennen:

Jasha nur Av. 11, 2, 25 und T.S. 5, 5, 13, 1; der Commentar zu T.S. erklärt *jasharattuṇḍo makaraḥ*. Das Wort darf man wohl mit dem häufig vorkommenden *jhasha* identificieren, was sowohl die Klasse als einen besonderen Fisch bezeichnet.

Kulīpaya V. S. 24. 21. 35. Kulīkaya T.S. 5. 5, 13, 1 mit gleich zu erwähnenden Wasserthieren genannt: nach dem Commentator zu T.S. *bahupān matsyaviçeshaḥ*.

Purīkaya Av. 11. 2, 25.

Karvara Av. 10, 4, 19: »Ihre (der Schlangen) Köpfe habe ich ergriffen wie der Fischer einen Karvara«.

Nākra V. S. 24, 35 und T.S. 5. 5, 13. 1; ist nach dem Commentar zu letzterer Stelle entweder *dīrghatuṇḍo grāhaḥ* oder *dīrghapuccho matsyaviçeshaḥ*. Kann man Nākra gleich *Nakra* fassen, so ist die erste Erklärung »Krokodil« richtig. Dann zu Ordnung III gehörig.

Çākula ein bestimmter Fisch V. S. 23, 28; Av. 20, 136, 1.

Wenn auch nicht zu den Fischen gehörig, wurde doch sicher hierher gerechnet:

Makara der Delphin V. S. 24. 35; T.S. 5, 5, 13, 1.

Die Fische sind nach T.S. 2, 6, 6, 1 von Agni verflucht *dhiyādhiyā* (mit Kunst?) getödtet zu werden, weil ein solcher ihn den Göttern verrieth, als er sich in die Wasser versteckt hatte.

V. Ungeziefer.

Ungeziefer nennen wir am Besten im Anschluss an das *rajasa* Av. 11, 2, 25 die noch zu betrachtenden Thiere. Sie sind bis auf wenige, die zuerst zur Besprechung kommen, den Menschen ein Abscheu.

Sarah, Āraṅgara die Biene. Die Açvin bringen ihr den lieben Honig *(priyam madhu)* Rv. 1. 112. 21; derselbe heisst daher *sāragha* als von der Biene kommend Rv. 10, 106, 10. Eine Bienenart Bhṛṅgā findet sich Av. 9, 2, 22 und V. S. 24, 29 genannt.

Maksha die Fliege. Sie liebt die Süssigkeit Rv. 8, 32, 2; Rv. 5. 45, 4, Av. 9, 1, 17. Makshā und Makshikā (cf. altb. *makhshi*) bedeuten auch Biene (Rv. 1, 119, 9; Rv. 10, 40, 6) neben Fliege (Rv. 1, 162, 9; Av. 11, 2, 2; 11, 9, 10).

Maçaka Stechfliege, Mücke. Dieselbe beisst heftig *(tṛpradaṁçin)* und gilt für giftig Av. 7, 56, 3. Besonders haben die Elephanten von ihren Stichen zu leiden, dass sie in Wuth gerathen Av. 4, 36, 9. Vgl. Av. 11, 3, 5; V. S. 24, 29; 25, 3.

Apacit ein fliegendes Insect, das den Menschen schädlich war: in Folge seines Stiches entstanden Ballen, Geschwulste *(glau)* Av. 6. 83. 3. Sie sind bunt, gelblich, schwarz, röthlich Av. 6, 83, 3; »die Mutter der röthlichen Apacit ist schwarz, so hörten wir« Av. 7. 74, 1.

Kapanā Raupe. Sie berauben die Bäume ihres Blätterschmuckes als wenn ein Orkan darüber gebraust hätte Rv. 5, 54, 6; vgl. Yaska Nir. 6, 4.

Vamra, Vamraka, Upajihvikā, Pipīla, Pipīlikā Ameise Rv. 8, 102, 21. Sie machen sich über Leichen her Rv. 10. 16, 6 und Av. 7, 56, 7; vgl. auch Rv. 4, 19, 9.

Vṛçcika der Scorpion. Sein Gift war gefürchtet wie das der Schlangen Rv. 1. 191. 16; Av. 10, 4, 9. 15. Während des Winters liegt er erstarrt in der Erde Av. 12, 1. 46.

Kṛmi Wurm, Made V. S. 24, 30; T.S. 5. 5, 11, 1. Es gab viele giftige Arten; dieselben befinden sich in Bergen, in Wäldern, in Pflanzen, in den Wassern und selbst in dem menschlichen Körper, kriechen in die Augen, Nase, zwischen die Zähne Av. 2, 31, 5; 5, 23, 3; sie sind braunschwarz, schwarzgeohrt, von weissem Vorderkörper, dreiköpfig Av. 5, 23, 4 ff. Eine Reihe von Beschwörungsformeln des Atharvaveda ist gegen sie gerichtet 2. 31; 2, 32; 5, 23. In denselben finden sich viele uns sonst nicht weiter belegte Namen: Alāṇḍu, Çalunna (Av. 2. 31, 2. 3), Kurūru (Av. 2, 31, 2; 9. 2, 22), Vaghā (9, 2, 22; 6, 50, 3), Vṛkshasarpī (Av. 9, 2, 22), Çavarta (Av. 9, 4, 16; T.S. 5, 7, 23, 1), Yevāsha, Kashkasha, Ejatka, Çipavitnuka (Av. 5, 23, 7); Kīṭa (Av. 9, 4, 16) kommt in spätern Schriften sehr häufig vor: Nīlangu (T.S. 5, 5, 11, 1; V. S. 24, 30), Stega (T.S. 5, 7, 11, 1; V. S. 25, 1: cf. Rv. 10, 31, 9).

Das Getreide schädigendes Ungeziefer sind Tarda, Pataṅga, Jabhya, Upakvasa Av. 6. 50, 1. 2.

Hieran mag sich eine Anzahl von schädlichen Thieren anschliessen, die in Zauberformeln des Rigveda (1, 191; 7, 50, 1) vorkommen und zum Theil ebenfalls ganz unbestimmbar sind.

Kaṅkata nach Sāyaṇa ein bestimmtes schädliches Thier. Grassmann vermuthet Scorpion Rv. 1, 191, 1.

Satīnakaṅkata nach Sāyaṇa eine Wasserschlange; »einen eigentlichen Kamm habend«? Roth. Rv. 1, 191, 1.

Plushi Rv. 1, 191, 1 und V.S. 24, 29; nach Mahīdhara zu letzterer Stelle gleich *vakratuṇḍa*.

Adṛshṭa. »Dem Auge sich entziehendes Ungeziefer«. Gegen Abend kommen diese Thiere und treiben wie Diebe ihr schädliches Handwerk, aber die aufgehende Morgenröthe schlägt sie: wenn Sūrya, der *viçvadṛshṭa, adṛshṭahan* heisst, hervorkommt, dann zermalmt er sie.

Sūcīka ein stechendes Insekt, das an der Schulter, in den Gliedern der Menschen sich befindet.

Prakaṅkata schädliches Gewürm.

Kushumbhaka nach Sāyaṇa *nakula:* der Ichneumon, was sicher falsch ist, da Kushumbhaka ein schädliches giftiges Thier (vgl. *kushumbha* Av. 2. 32. 6) bezeichnet: »Ein winziger Kushumbhaka — diesen zerschmettere ich mit einem Stein — schafft fort von da her das Gift ferne Jahre hindurch«. Rv. 1, 191, 15.*

Ajakāva Name eines giftigen Wurmes Rv. 7, 50. 1.

Tsaru ein schleichendes Thier, das dem Menschen Fussverletzungen zufügt Rv. 7, 50, 1.

Es bleibt zum Schluss noch eine Reihe von Thiernamen, die nur im Açvamedhakāṇḍa der V. S. und T.S. vorkommen: über ihre Bedeutung schweigen die Commentatoren entweder ganz, oder machen so entgegengesetzte Angaben, dass man deutlich ihre Rathlosigkeit erkennt.

Çakā T.S. 5, 5, 12, 1 *(makshiketyeke, dīrghakarṇo mṛgaviçesha ityapare),* 18, 1 *(makshikā),* V.S. 24, 32 *(çakunti).*

Paiṅgarāja T.S. 5. 5. 13, 1 *(raktāksho bharadvājaḥ samudrataraṅge cārī mahāpakshītyanye, cakora ityanye)* V.S. 24, 34.

Sṛjaya V. S. 24, 33 *(pakshiviçesha),* T.S. 5. 5, 14. 1 *(nīlamakshikā, çuklasarpa ityeke, nīlamahisha ityapare).*

Kālakā V. S. 24, 35 *(pakshiviçeshaḥ)* T.S. 5, 5, 15, 1 (*saraṭa* Chamäleon).

Nīlaçīrshṇī T.S. 5, 5, 15, 1.

Saurī T.S. 5, 5, 16, 1.

Golattikā V. S. 24. 37: T.S. 5, 5. 16, 1 *(añjarītakā, pītaçukleti kecit).*

Sṛmara V. S. 24, 39 *(gavaya),* T.S. 5. 5, 16. 1 *(camara);* nach Roth im Wtb. ein nicht näher zu bestimmendes Thier, das an feuchten Orten lebt.

Bhaumī T.S. 5, 5. 18, 1.

Kīrçā T.S. 5, 5, 20, 1.

Kvayi V. S. 24, 39 *(pakshiviçesha),* T.S. 5. 5. 17, 1 *(mṛgaviçesha).*

Ghṛṇīvant V. S. 24, 39. Rv. 10, 176, 3 kommt das Wort in adjectivischer Bedeutung »mit Gluth versehen« als ein Epitheton Agni's vor.

* Durch Rv. 1, 191, 16 wird auch der Sinn von Av. 5, 13, 9, womit Roth im Wtb. unter *avacarantika* nichts zu machen weiss, klar.

KAPITEL IV.

VÖLKER UND STÄMME.

Haben die drei ersten Kapitel es versucht, nach den vereinzelten Nachrichten, die sich in den vedischen Liedern und Opfersprüchen vorfinden, die Lage des Landes, auf dem dieselben entstanden sind, nach Gebirgen und Flüssen näher zu bestimmen, ein Bild seiner klimatischen Verhältnisse und Naturerzeugnisse zu liefern, so will das folgende in kurzen Zügen eine Beschreibung der Völkerverhältnisse des Landes in jener Periode geben.

DASYU UND ARIER.

Zwei sich in jeder Beziehung feindlich gegenüber stehende Völker treten uns in der Saṁhitā des Rigveda entgegen. Das eine, von dem eben die Hymnen herstammen, fasst seine vielen einzelnen Stämme in den Gesammtnamen Ārya, Arier zusammen. Sie nennen sich so als die gemeinsamen Verehrer bestimmter Götter. Ārya bedeutet wohl, zu den Freunden, den Eigenen gehörig, popularis, »Mann des eigenen Stammes« Roth im Wtb.; die Benennung vergleicht sich also unserm »deutsch«, das auch ursprünglich (got. *þiudisks*) nur bedeutete »zum Volke gehörig«.

Nicht nur neben ihnen, sondern ihnen geradezu gegenüber steht die andere Nation, die darum von spätern Schriftstellern

Litteratur: Muir Original Sanskrit texts 2, 373 ff.; Vivien de S. Martin Étude, pag. 79 ff., Weber Ind. Studien 1, 182 ff.; Lassen Indische Alterthumsk. 1², 421 ff.; Ludwig die Nachrichten des Rig. und Atharvaveda Seite 15 ff.

öfters einfach *anārya* (Yāska Nir. 6, 32) genannt, von den vedischen Ariern aber selbst gewöhnlich mit dem Namen Dasyu belegt wird.

Erstere, die Arier, sind die eindringenden Eroberer, die die ursprünglichen Bewohner, die Dasyu, immer weiter nach Osten und Süd-Osten zu treiben suchen. So weit jedoch die vedischen Lieder auch hinaufreichen, nirgends finden wir in ihnen bestimmte Angaben über diese Einwanderung und den Weg derselben. Die Ansiedlung in dem obern Thal der Sindhu muss also lange vor der Periode der vedischen Lieder sich vollzogen haben. Eine dunkle Andeutung an die alten Sitze ist vielleicht in dem Namen der Rasā erhalten: vgl. Seite 15 ff.

Eine Erinnerung der indischen Arier an ihre Transhimālaya-Herkunft hat Weber auch aus der im Çatap. Br. 1. 8, 1, 1 erzählten Fluthsage zu erweisen gesucht in den Ind. Stud. 1, 161 ff. Wenn auch Lassen Alterth. 1², 638 Weber beistimmt, so ist mir doch höchst unwahrscheinlich, dass wir in der Fluthsage altarisches Sagengut sollten vor uns haben: eine Entlehnung von semitischen Völkern (Aramäern, Phönizern) dünkt mir wahrscheinlicher. Ist doch nicht minder auffallender Einfluss oben schon aus der Ṛk-Saṁhitā nachgewiesen worden. Auch für den Fall, dass man die Ursprünglichkeit der Fluthsage bei den Ariern aufgiebt und annimmt, in der Erzählung des Çatap. Br. habe sich die dunkle Erinnerung über die Einwandrung aus Nordosten jenseit des Himālaya an eine von semitischen Völkern überkommene Sage geknüpft, bleibt Webers Hypothese höchst zweifelhaft. Sie hängt an der Lesung *atidudrāva* der Mādhyaṁdina-Çākhā; auch diese wird nur von einem »einzigen« Manuscript geboten, die beiden andern lesen *adhidudrāva* (vgl. Monatsbericht der Berl. Akad. der Wissensch. 1859 p. 63): *abhidudrāva* hat die Kāṇva-Schule nach einer Angabe Muir's (Ind. Streifen 1, 11); vgl. auch Muir ST. 2², 323, Note 96.

Weiterhin glaubt Muir ST. 2², 324 in den Nachrichten späterer Schriften über die nördlichen Kuru *(Uttarakuravaḥ)* eine Reminiscenz an den früheren Zusammenhang mit den Ländern im Norden des Himālaya erblicken zu dürfen. Die Angaben über dieselben hat zusammengestellt Lassen Zeitschr. f. d. K. d. M. 2. 62 ff.; Muir l. c. Erscheint auch das Land in der

epischen Sage als ein »idealisirtes Bild des ungestört schönen und glücklichen Lebens«, so wird man doch Lassen schon aus den l. c. S. 65 von ihm dargelegten Gründen zustimmen müssen. dass die ursprüngliche Vorstellung auf ein wirkliches Land gegründet war. Hierfür spricht auch folgende Erwägung: den engen Zusammenhang zwischen den Kamboja, einem Volke im Nordwesten des Indus, und dem persischen Kambujiya hat man schon sattsam hervorgehoben, ganz derselbe besteht zwischen den (Uttara)-Kuru und dem persischen Kuru. Die Madra ferner, ein Volk, das in der epischen Zeit im eigentlichen Hindostan ansässig war wie die Kuru (s. Lassen Z. f. d. K. d. M. 2, 342) erscheinen Ait. Br. 8, 14 neben den Uttarakuravaḥ als Uttaramadrāḥ. Ind. Stud. 4. 371 ff. hat Weber aus dem Vaṁça-Br. 2 Lehrerlisten gegeben. und unter denselben kommt ein Kāṁboja Aupamanyava — ein Sänger Upamanyu Rv. 1, 102, 9 — vor, dessen Lehrer Madragāra Çauṅgāyani ist. Da in dem Namen des letzteren wohl ebenfalls das Volk der Madra zu suchen ist, so treten sie in engste Beziehung zu den Kamboja, in dasselbe Verhältniss wie oben die Kuru. Wenn nun alles dies die Wohnsitze der Uttarakuru d. h. die früheren Sitze der Kuru den Kamboja benachbart erscheinen lässt, welches Land konnte den, aus uns unbekannten Gründen, immer weiter nach Südosten vorrückenden Völkern am ehesten die wirkliche Vorstellung abgeben für jenes idealisierte Bild des ungestört schönen und glücklichen Lebens als — das herrliche Alpenthal Kaçmīra? Dem in die Ebenen des Penjāb und nach Madhyadeça hinabgestiegenen Volke konnte dasselbe sehr wohl *pareṇa Himavantam* Ait. Br. 8, 14 erscheinen; sind doch ansehnliche Berggipfel ihm vorgelagert. Schon oben Seite 32 ff. habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Kaçmīra in alt-vedischer Zeit von arischen Stämmen bewohnt war.

Noch weitergehende Combinationen knüpfen sich an. Im Ait. Br. und Çatap. Br. sowie späterhin vielfach finden wir vereint und verbündet genannt das Volk der Kuru-Pañcālāḥ (s. Lassen Alterth. 1², 743 ff.). Nach Çatap. Br. 13, 5, 4, 7 wurden die Pañcāla in alter Zeit *(purā)* Krivi genannt. Glänzend wird diese Angabe durch den Rigveda bestätigt: »Mit welchen Hülfen ihr (o Marut) die Sindhu fördert, mit welchen ihr sie vorwärts

treibt. mit welchen ihr dem Krivi — d. h. nach vedischer Sprache dem Volk der Krivi — Hülfe leistet: mit diesen werdet uns zum Heil, o heilsame. mit den holden, ihr die ihr den nicht ergebenen verfolget. Welches Heilmittel ihr in der Sindhu, welches in der Asiknī, welches in den Meeren ihr besitzt, o Marut mit schönem Opfersitz« Rv. 8, 20, 24. 25: cf. 8, 22, 12. Es werden hier die Krivi vereint mit Sindhu, Asiknī genannt und an dem Oberlauf dieser Flüsse waren daher aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Wohnsitze, also ganz denen der Uttarakuru benachbart. mit denen sie Jahrhunderte später — als Pañcāla — verbündet auftreten. Den Namen der Kuru deutet Lassen durch Annahme einer Zwischenform *karu;* fasst man sie nun als die »Hauer, Metzler« oder auch als die »Thätigen«, sicher aus derselben Wurzel und mit einem nahe verwandten Suffixe gebildet ist der Name der Krivi, aus **karvi* durch *kṛvi* (cf. *jāgṛvi*).

Nach so vielen Vermuthungen schliesslich noch eine über den gemeinsamen Namen der Kuru-Krivi (Kuru-Pañcāla) in vedischer Periode. Als Doppelvolk im Dual erscheinen im Rigveda die *Vaikarṇa* Rv. 7, 18, 11: »Er der als Herrscher flugs 21 Geschlechter der Vaikarṇa *(Vaikarṇayoḥ)* niederwarf, er goss die Feinde hin wie ein Opferpriester *(çūro dasmaḥ)* auf dem Opferplatz die Spreu hinbreitet«. Die Vaikarṇa treten hier auf als Theilnehmer an dem Bunde der Anu, Druhyu u. s. w., das heisst der nordwestlichen Stämme gegen die Tṛtsu, einen mächtigen arischen Stamm. der schon bis zur Yamunā sass. Der Name lässt sich etymologisch ebenso wie Kuru, Krivi deuten. Hinzu kommt noch folgende Notiz. die bisher ziemlich unverständlich blieb: nach Wilson s. *vikarṇika* soll ein District im nordwestlichen Hindustan oder im Peñjāb *vikarṇika* heissen. nach andern selbst mit *Kashmir* identificiert werden. Hemacandra Abhidhānac. bietet für Vikarṇikāh das Synonymum Kaçmīra! Karṇa heisst im Mahābhārata und sonst ein Führer der Kuru, dessen Sohn wiederum Vikarṇa ist.

Als Resultat unserer an Hypothesen reichen Untersuchung ergab sich zwar nicht, dass in den Nachrichten über die Uttara-Kuru eine Erinnerung an frühere, ausserindische Wohnsitze der indischen Arier erhalten sei, wie Muir annimmt: sie ist jedoch, wenn richtig befunden, für die älteste indische Geschichte nicht

minder wichtig. Zwei arische Völker. Kuru und Krivi, finden wir unter dem gemeinsamen Namen Vaikarṇa im Thale Kaçmīra's. der obern Sindhu und Asiknī in ältester vedischer Periode angesiedelt. Gegen Ende dieses Zeitraums treffen wir sie sodann im Bunde mit andern Völkern des Nordwestens unter dem Namen Vaikarṇa wie sie auf die schon an der Sarasvatī und obern Yamunā angesiedelten arischen Brüder drücken. Gelang es auch Sudās durch seinen Sieg in der Zehnkönigschlacht *(dāçarājña)* die Dränger für den Augenblick in Schach zu halten, so dauerte dies nicht lange. Denn in der zweiten Periode arischen Lebens in Indien sind die Tṛtsu und ihr erlauchtes und von Indra begünstigtes Herrschergeschlecht vom Schauplatz verschwunden, in hellstem Lichte strahlen die Kuru-Pañcāla, nun im eigentlichen Hindostan, mitten in Madhyadeça angesiedelt.

Ost-Kabulistan und die Ufer des obern Induslaufs hatten, wie schon öfter hervorgehoben, die ältesten Ansiedlungen der indischen Arier in historischer Zeit. Von diesen Sitzen aus drangen die einzelnen Stämme nach Süden das Industhal entlang. nach Osten in das Gebiet der Sapta sindhavaḥ vor*, trieben die Eingeborenen *(dāsaṁ varṇaṁ)* aus ihren blühenden Besitzungen *(pushṭāṇi)* und nahmen dieselben für sich Rv. 2. 12. 4. Die Gesänge der Ṛishi sind reich an Episoden aus diesen Kämpfen, reich an Preisliedern an die Götter für die gewährte Hülfe.

Schwierigkeiten beim Vordringen machten besonders die vielen Flüsse; an ihnen setzten sich die Feinde kräftig zur Wehr: »Bei uns, o Marut, sei der starke Held, der göttliche Erhalter der Menschen, durch den wir über die Wasser setzen mögen zu herrlichem Wohnsitz; durch ihn mögen wir erlangen ein eigenes Heim« Rv. 7, 56, 24. »Du verhalfst (o Indra) ihrem (der Pūru) Schlachtruf zum Siege in den Kämpfen: einen Strom nach dem andern brachten sie in ihre Gewalt« Rv. 1, 131, 5. »Wir kamen in eine kein fruchtbares Weideland in sich fassende Gegend; die

---

* So finden wir in späterer Zeit Könige aus dem Geschlecht des Ikshvāku im östlichen Madhyadeça, in Ayodhyā, in Videha und Vaiçālī herrschen. Ikshvākuiden haben aber auch zu derselben Zeit ein Reich an der Indus-Mündung Lassen Alterth. 1², 657. Es hatte sich demnach der Stamm beim Aufbruch aus den alten Sitzen getheilt.

Erde. o Götter. die doch weit ist. war uns eingeengt: o Bṛhaspati zeige im Kampfe um Heerden. zeige. o Indra, dem Sänger, mit dem es so steht. den Weg. Von Tag zu Tag trieb er (Indra) hinweg die gleiches Aussehen habenden schwarzen Leute aus ihrem Wohnsitz von Ort zu Ort« Rv. 6, 47, 20. 21, so schildert ein Sänger die wechselreichen Kämpfe ums Land. Episoden derselben werden uns auch in dem Hymnus Rv. 1. 33 vorgeführt:

»Tretet herzu. lasst uns beuteverlangend Indra nahen, seine Fürsorge für uns soll er steigern. Ob er wohl der unbekämpfbare unser sehnlichstes Verlangen nach diesem Schatz, den Rindern uns erfüllt? 1.

Zu ihm dem Schätze spendenden, unwiderstehlichen fliege ich wie ein Adler zum geliebten Nest, ihn, den Indra, mit den herrlichsten Liedern verehrend. ihn der beim Feste von den Sängern anzurufen ist. 2.

Er der Herr der Heerschaaren hängt um den Köcher, er treibt des Feindes Rinder weg, wessen er will; da du viel herrliches Gut in deiner Gewalt hast, sei nicht karg gegen uns, gepriesener! 3.

Den Schätze besitzenden Dasyu schlugst du mit der Keule, allein ausziehend mit den starken; vor deinem Bogen stoben sie nach allen Seiten auseinander, die gottlosen, alten wandten sich zur Flucht. 4.

Kopfüber stürzten sie vor dir weg. o Indra, die Gottlosen die zu kämpfen wagten mit den Frommen; als du, Herr der Falben, ungestümer Wagenlenker. vom Himmel her wegbliesest aus den beiden Welten die Ruchlosen. 5.

Bekämpfen wollten sie des untadligen Heer: es verbündeten sich die neun (?) Stämme; Entmannten gleich die Männer bekämpfend flohen sie zerstreut vor Indra raschen Laufs, es sich merkend. 6.

Du hast sie Indra, weinten sie oder lachten sie, an des Luftraums Ende zum Kampfe gezwungen; verbrannt hast du den Dasyu hoch am Himmel, des kelternden, preisenden Loblied hast du dir wohlgefallen lassen. 7.

Mit einer Decke die Erde überziehend, mit Gold- und Perlenschmuck geziert entgingen sie, wie sie auch eilten, dem Indra nicht: ringsum hatte er Späher aufgestellt durch Sūrya. 8.

Als du, o Indra, mit deiner Grösse beide Welten ringsum umspanntest, da bliesest du die nichts Vermuthenden durch die Frommen nieder, den Dasyu, Indra, durch die Verehrer. 9.

Sie die nicht des Himmels noch der Erde Ende erreichten, die dem Schätzespender an wunderbarer Kraft nicht gleichkamen — zum Genossen machte Indra den Donnerkeil, zog mit dem Lichtstrahl die Kühe aus dem Dunkel heraus. 10.

Ungehindert strömten nun seine Wasser, er erstarkte in der Mitte der grossen Ströme: festen Sinnes schlug ihn Indra mit wuchtigem Hiebe für alle Tage. 11.

Zerschmettert hat er, Indra, des Ilībiça Festen, zerspalten den gehörnten Çushṇa: mit grösster Schnelle, aller Kraft schlugst du Indra mit dem Donnerkeil den zum Kampf sich widersetzenden Gegner. 12.

Der gerade aufs Ziel losgehende Donnerkeil überwand die Feinde, mit dem scharfen Stier zermalmte er die Burgen; er traf den Vṛtra mit dem Donnerkeil, triumphierend steigerte er sein Vorhaben (d. h. er leistete noch mehr als er anfangs beabsichtigte). 13.

Du schützest Kutsa, o Indra, an dem du Gefallen fandest, du fördertest Daçadyu, den Helden im Kampfe: von den Hufen aufgeworfen stieg der Staub zum Himmel, zur Männerbewältigung erhob sich der Çvitrāsohn. 14.

Zur Seite standest du dem sich mühenden Helden unter den Tugriern, dem Sohne der Çvitrā, dem Stiere beim Kampf ums Land: lange hielten sie dort Stand, der Feinde Habe unterwarfst du ihm«. 15.

Freilich mischen sich dem Sänger die Kämpfe Indra's gegen Vṛtra und andere Dämonen des Luftraums mit denen um das eroberte Land. Doch dies darf uns nicht Wunder nehmen; waren doch seine Feinde auch Indra's Feinde, da sie dessen Gottheit nicht anerkennen wollten. Die Vermischung treffen wir sehr oft: »Er von Geburt ein Kämpfer, auf seine Kraft vertrauend, schritt dahin der Dämonen Burgen brechend; mit kundiger Hand, o Träger des Donnerkeils, schleudere die Waffe auf den Dasyu, der Arier Kraft und Macht mehre, Indra« Rv. 1, 103. 3. »Als des Çushṇa Zermalmer schwang ich die Todeswaffe, nicht gab ich Preis den arischen Namen dem Dasyu«

rühmt sich Indra Rv. 10, 49, 4. Auch die Açvin standen dem arischen Volke bei, bliesen mit dem Bakura auf den Feind los und bliesen ihn nieder Rv. 1, 117, 21.

Die Eingeborenen, die in diesen Kämpfen nicht umkamen oder vor den vordringenden Ariern nach Norden in den Himālaya, nach Südosten in das Vindhyagebirge zurück wichen — »Den der andere Satzungen (als wir) befolgt, den uns nicht angehörigen *(amānusha)*, den nicht opfernden, den der andere Götter (als wir) verehrt, den schüttele sein eigner Freund ab der Berg, zur leichten Bewältigung den Dasyu der Berg« Rv. 8, 70, 11. »Wie ein pflichtgetreuer König, o Soma, drangst du in die Berge ein« Rv. 9, 20, 5 —, wurden zu Sklaven gemacht. So kommt das Wort *dāsa* verschiedene Male im Rigveda vor. »Wie ein Dāsa dem gnädigen Herrn will ich dir dem gestrengen Gotte dienen schuldlos« Rv. 7, 86, 7 betet Vasishṭha zu Varuṇa. »Und zur Bedienung schenkte mir Yadu und Turva zwei geschickte Sklaven *(dāsā)*, die eine Fülle von Rindern besitzen« Rv. 10, 62, 10 d. h. zwei Sklaven und eine Fülle von Rindern. »Hundert Esel, hundert Schafe, hundert Sklaven *(dāsān)* ausser Kränzen« empfing ein Sänger Rv. 8, 56, 3: *dāsapravargaṁ rayiṁ* »mit einer Schaar von Sklaven versehenen Besitz« wünscht sich der Sänger Rv. 1, 92, 8. Drei Untergebene, Sklaven *(dāsa)*, hat die heilkräftige Salbe, die vom Trikakud kommt: Takman, Balāsa, Ahi Av. 4, 9, 8.

Ebenso wurden die Frauen und Töchter der Unterworfenen zu Sklavinnen: »50 Mädchen *(vadhū)* schenkte Trasadasyu der Spross der Purukutsa« Rv. 8, 19, 36. Roth im Wtb. findet es unwahrscheinlich, dass von geschenkten Sklavinnen dieser Ausdruck in alter Zeit gebraucht wäre; er vermuthet daher »Zugthier, zum Wagen gewohnte Stute«. Grassmann fasst es als »Gespann«. Dass es in jener Zeit weibliche Sklavinnen gab, folgt sicher aus Rv. 8, 46, 33; nachdem der Sänger mannigfacher Geschenke gedacht, die er empfangen hat, fährt er daselbst fort: »Und ein prächtiges *(mahī)*, mit Gold geschmücktes Weib wurde für mich den Sänger Vaça Açvya *(pratīcī Vaçamaçvyam)* weg geführt«. Die Vermuthungen von Roth und Grassmann über *vadhū* in Rv. 8, 19, 36 sind auch sprachlich nur haltbar bei ihrer Ansicht über die Etymologie von *vadhū*, die aber unhaltbar ist.

Man pflegt das Wort wie schon Yāska Nir. 2. 2 von Wurzel *vah* abzuleiten und statuirt fürs Sanskrit einen Uebergang des *h* *(gh)* in *dh;* vgl. Roth im Wtb., Weber Ind. Stud. 5. 218, Grassmann s. v. So sicher aber als die griechische Specialforschung es sich muss gefallen lassen, dass ihr nachgewiesen wird, dass *ὄχος, ὀχέομαι, ὀχεύομαι* mit *ἔχω* nichts gemein haben, sondern die beiden Wurzeln *sagh* und *vagh* nach gr. Lautgesetzen zusammengeflossen sind, ebenso gewiss muss sich auch sanskritische Specialforschung fügen, wenn ihr ein Gleiches widerfährt. Litauisch und Slavisch beweisen nun evident, dass in Skrt. *vah* eine Wurzel **vadh* mit **vagh* zusammengeflossen ist. Erstere liegt vor in lit. *vedù, vedžiaù, vèsti* führen, heirathen, Kinder, Junge erziehen, hervorbringen, altslov. *vedą vesti* führen, heirathen, russ. *vedý, vestí* und irisch *fedaim* (nubo), lit. *vedýs* Freier; letztere in lit. *vežù, vežiaú, vèžti* etwas zu Wagen fahren, altslov. *vezą, vesti* vehere, russ. *vezý, veztí* zu Wagen führen, fahren. Zu ersterer Wurzel gehört Sanskrit *vadhū* und eine Anzahl Bedeutungen von *vah,* die sich schwer ausschälen lassen. Zur Zeit der indo-éranischen Einheit waren die Wurzeln noch gesondert, da das Altbaktr. in schönster Uebereinstimmung mit dem Lettoslav. neben *vazaiti* ein *vādhayēiti* hat: *upa vā nāirikām vādhayaēta* Vend. 4. 21, *vademnō* der Bräutigam Yaçna 52, 5. Es erhellt, dass sowohl Roths Deutung »Zugthier, zum Wagen gewohnte Stute« als Grassmanns »Gespann« für *vadhū* nur möglich ist, wenn man annimmt, es sei in Folge des Zusammenfalls der beiden Wurzeln *vadh* und *vagh* in der einen Form *vah* auch *vadhū* missverständlich als Repräsentant beider gefasst, und demnach theilweise umgedeutet worden. Diese Annahme ist höchst unwahrscheinlich, weil wir ein solches Missverständniss gerade der ältesten Periode und ihr allein zuschreiben müssten. *Vadhū* ist daher in allen Stellen des Rigveda als »Braut, Frau, Weib« und weiterhin im Zusammenhang als »weibliche Sklavin« zu fassen; dies ist ohne grosse Schwierigkeit möglich. In Betracht kommen hier die Stellen die *vadhūmant* enthalten; als Bedeutungen gibt Roth »1) mit Zugthieren versehen, bespannt, 2) zum Zuge tauglich«, Grassmann »1) mit Gespann, mit Zugthieren versehen (vom Wagen), 2) mit Geschirr (zum Ziehen) versehen, von Rossen und Rindern«. Ein wichtiger, von Roth und Grassmann,

wie es scheint, ganz übersehener Punkt ist der, dass das Wort nur in Dānastuti vorkommt (4 mal). Warum heisst in den zahlreichen Vergleichen aus Kampf und Wagenrennen, der mit Epithetis hervorgehobene Wagen niemals *vadhūmant*, wenn dies »mit Zugthieren versehen« oder »mit Gespann versehen« bedeutete, warum bekommen »Rosse und Rinder« in dem häufig vorkommenden Preis ihrer Tüchtigkeit nie das Beiwort *vadhūmant*, wenn es aussagte »zum Zuge tauglich«? Sodann, wie matt sind diese Epitheta, wenn man sich die Stellen ansieht; lohnt es sich der Mühe, dass der Sänger von Rv. 8, 68, 17 hinterher noch erwähnt, dass die 6 geschenkten Rosse »mit Strängen versehen« oder »zum Zuge tauglich« waren? Was hätte er mit andern als »zum Zuge tauglichen« anfangen sollen, da dies, wie sich ergeben wird, die einzige Verwendung des Rosses ist? Mit dem Begriff »Ross« ist dem vedischen Arier der andere »Streitwagen« *(ratha)* unzertrennbar verbunden; wenn Indra sein Falbenpaar besteigt (Rv. 6, 20, 9), so ist es der von demselben gezogene Wagen, ebenso wenn er das mähnige, feiste Rossepaar besteigt (Rv. 10, 105, 5). *Ratha* und *açva* gehören eng zusammen, eines ist ohne das andere unbrauchbar: wenn Priyamedha *shaḷaçvān vadhūmataḥ* (Rv. 8, 68, 17) erhält, so sind es 6, wohl an 3 Streitwagen geschirrte Rosse und auf diesen Wagen befinden sich die Sklavinnen. Die andern Stellen erklären sich ebenso. In Av. 12, 4, 9: »Wenn in ihren (der Kuh) Koth eine Dāsī Waschwasser schüttet« wird unter Dāsī »Sklavin« gemeint sein; vgl. Av. 5, 22, 6. 8.

Betrachten wir nun die Unterschiede beider Nationen etwas näher. Von wem stammt der Name Dasyu, Dāsa und was bedeutet er? Derselbe ist, wie das lautliche Vorkommen desselben Wortes bei den dem vedischen Volke verwandten éranischen Stämmen zeigt, arischer Herkunft, den Urbewohnern des Landes von den Eindringlingen beigelegt worden. Nach Roth im Wtb. bezeichnet Dasyu »eine Klasse übermenschlicher Wesen, welche Götter und Menschen gleicherweise missgünstig gegenüber stehen und vorzüglich von Indra und Agni überwunden werden. Oefters findet sich der Gegensatz zwischen dem frommen, rechtgläubigen Manne *(ārya)* und dem Dämon, selten nur, wenn überhaupt,

scheint in den ältern Schriften die Deutung des Dasyu auf den Nichtarier, den Barbaren rathsam«. Gegen diese Bedeutungsentwicklung lässt sich viel einwenden. Steht das Wort, wie Roth selbst angibt, mit *dāsa* in Verwandtschaft, so ist seine Grundbedeutung sicher »Schädiger. Feind« überhaupt.* Im Altbaktr. bezeichnet nun *dan̄hu, daqyu* Gau, Bezirk, auch im altp. *dahyāus* tritt öfters diese einfache Bedeutung hervor; deutlich hat es aber dort in verschiedenen Stellen eine Nebenbeziehung, so z. B. in der Inschrift von Behistūn nennt sich Darius gleich im Anfang *Khsāyathiya Khsāyathiyānām, Khsāyathiya Pārçay, Khsāyathiya dahyunām.* Er scheidet also Persien und die *dahyāva,* das heisst doch Persien das Stammland und die Provinzen. In anderen Stellen bedeutet es, wie schon bemerkt, Gau, Provinz schlechtweg (Behist. I. § 6. III. § 5) und so bis zum mittel- und neupers. *dih* einfach topographisch ohne jede Andeutung der Fremdheit »Ort, Dorf«.

Suchen wir nun alle diese Bedeutungen von einem Grundbegriff aus zu entwickeln, so müssen wir, wie nicht schwer zu erkennen ist, von »vernichtend, feindlich, Feind« ausgehen. Nach der einen Seite (éranisch) entwickelte sich daraus die Bezeichnung des von den Feinden ursprünglich besetzten Landes, daher »unterworfener Landstrich« und endlich »Gau, Land« überhaupt; vgl. *provincia.* Ganz anders bei den indischen Ariern. Wie ihre Feinde, die Urbewohner, ihnen jeden Strich Landes streitig machten, wie sie immer aufs Neue sie wieder belästigten, ihnen die Erde öfters einengten (Rv. 6, 47, 20), so stellten sich auch dem kriegerischen Indra in seinem Gebiete ähnliche Feinde entgegen: auch er hat zu kämpfen und zu ringen, dass es jenen Dämonen des Luftraums nicht gelingt, ihn zu verdrängen. Wie ihre Feinde die arischen Götter nicht anerkennen, Indra nicht verehren, keine Opfer darbringen, die Satzungen und Gebote desselben verachten *(anindra, ayajña, avrata)* so auch jene Gegner Indra's: auch sie erkennen, wie die übermüthigen Kämpfe zeigen, seine Herrschaft und Gottheit nicht an. Wundern wir uns etwa darüber, dass die Sänger die Bezeichnung ihrer Feinde auch

* Homerisch δήιος »vernichtend, feindlich« ist fern zu halten (M. Müller Zeitschrift für vgl. Sprachf. 5, 151), da dessen Grundform nicht **dāsya* sein kann, wie das gut bezeugte δάϝιος ausweist.

auf die des Gottes übertrugen, hatten sie doch dieselben nach den irdischen Vorbildern idealisiert. Oder will Jemand das Umgekehrte annehmen? Sollte, während die Sonne erst ein Ross genannt werden kann oder ein Rad, nachdem man diese kennt, während man zuerst die *Sapta sindhavaḥ* vor Augen haben musste, ehe man sie am Himmel localisierte, die Götter nicht mit Wagen fahrend denken konnte, ehe man selbst welche hatte, sollte hier in dem einen Fall das Abstracte, Fernerliegende ursprünglich, das Concrete, des Lebens Mühen und Freuden Ausmachende secundär sein? Kurz sollte, wie Roth und Grassmann annehmen, für *dasyu, dāsa* die Bedeutung »Götter und Menschen feindlicher Dämon« ursprünglich und daraus erst durch Abstraction »Nicht-Arier, Feind der Arier« gefolgert sein? Solche Auffassung kann ich mir nicht aneignen. Ich bin daher auch der Ueberzeugung, dass noch viel mehr als von den neuern Vedenerklärern geschieht, die Ausdrücke *dasyu, dāsa* in ihrer ursprünglichen und geschichtlichen Bedeutung zu nehmen sind, und pflichte Ludwig Nachr. Seite 32 bei, wo er bemerkt, dass »mancher wirkliche Dāsafürst manchen modernen Mythologen als Dämon gelte«. Wenden wir zum Beispiel Ausdrücke wie »Cannae, Jena, Sedan« auch in den verschiedensten Uebertragungen an: sollte nicht ein vedischer Ṛishi, wenn er Indra's Wunderthaten, die in Gewitter und Sturm vor sich giengen, recht drastisch schildern wollte, einfach habe sagen können: jetzt hat er den Çambara von dem Berge herabgeworfen, des Varcin Schaaren zerstreut? hier musste sich jedem vedischen Arier sofort ein Kampfgemälde entrollen, war es doch oft ein Stück Selbsterlebtes, was er hörte.

Auch Lassen Altherth. 1², 633 ff. berührt das Verhältniss von *dasyu : daqyu*. Er stellt diesen Unterschied auf gleiche Stufe mit *deva : daēva* und sieht darin eine Entgegensetzung, die »sich von dem religiösen Gebiet auf das politische ausgedehnt hat«. »Wir können in dieser Fassung des gemeinschaftlichen und ursprünglich nicht verunehrenden Wortes *dasyu* von Seiten der Inder keine nur zufällige Aenderung der Bedeutung erblicken, sondern sie muss Folge des lebhaften Bewusstseins einer grossen, eingerissenen Entzweiung sein, durch welche Völker, denen auch die Benennung *dasyu* gehörte und eine ehrenvolle war, den

Indern in dem Lichte abtrünniger und gesetzloser Menschen erscheinen, so dass ihr Name ein unrühmlicher wurde. Die Inder übertragen zwar das Wort auch auf nichtéranische, indische Völker; die eigentliche Anwendung muss aber gegen Éranier sein, da wir nur bei ihnen den Namen als einen ehrenvollen gebraucht wissen«. Hiergegen ist vorerst zu erinnern, dass es nicht richtig ist, dass das Wort »auch auf nichtéranische, indische Völker« übertragen wurde; es ist im Veda, und der spricht zuerst, eben nur von nicht-arischen Indern gebraucht, nie von Éraniern. Sodann wäre *dasyu : daqyu* doch der einzige Gegensatz, in dem die indischen Arier den Bruch der alten Gemeinschaft mit den éranischen Stämmen ihrerseits zum Ausdruck gebracht hätten. Aber noch mehr: die besonders von Haug vertretene Ansicht von der Trennung der Inder und Éranier durch ein religiöses Schisma, auf die Lassens Erklärung sich aufbaut, hat die Forschung als unhaltbar dargethan; siehe Justi Gött. Gel. Anz. 1866 pag. 1446 ff., Abfertigung des Dr. M. Haug p. 23 ff. Dass die Benennung *dasyu* ursprünglich eine »ehrenvolle« war, ruht allein auf der Annahme, dass *dāsa*, mit dem es auch nach Lassen wurzelverwandt ist, ursprünglich »dienend, gehorsam« bedeutet habe (l. c. p. 633 Anm. 3). Auch dies ist ein Irrthum.

Einen schwerwiegenden Grund für die Richtigkeit meiner Ansicht über das Verhältniss von *dasyu : daqyu* habe ich bis jetzt übergangen. Alle, die die Sache berührt haben, statuieren nächste Verwandtschaft zwischen Dasyu und Dāsa; keines kann ohne das andere gedeutet werden, ja Lassen geht wesentlich von der spätern Bedeutung des Wortes *dāsa* aus. Wie nun indisch *dasyu* lautlich éran. *daqyu* entspricht, so ind. *dāsa* éran. *dāha*. Schon Herodot 1. 126 kennt den skythischen d. h. turanischen Stamm der *Δάοι*, *Δάαι* südlich vom kaspischen Meer, bei Plinius erscheint derselbe als *Dahae*, Bundehesh 15 werden die Daischen Gegenden erwähnt, der Farv. Yt. endlich kennt ebenfalls die dāhischen Gaue: Es ist demnach nicht zu zweifeln, dass *dāsa* eine gemeinsame indo-éranische Bezeichnung für »Feind« war, die dann die Éranier später auf ein bestimmtes turanisches Volk übertrugen. Hierdurch wird auch die indoéranische Bedeutung von *dasyu* unzweifelhaft festgestellt.

Der äussere Unterschied beider Stämme drückte sich deutlich in der verschiedenen Farbe des Gesichtes und Körpers aus, daher *āryaṁ varṇaṁ* »arische Farbe« und *dāsaṁ varṇaṁ* »dāsische Farbe« concret zur Bezeichnung beider Nationen verwendet werden. »Der das dāsische Volk *(dāsa varṇa)* beseitigte, das o (arische) Menschen ist Indra« Rv. 2, 12, 4. »Er erkämpfte die Rosse, er erkämpfte die Sonne, er erkämpfte die viele ernährende Kuh, er erkämpfte den Besitz des Goldes, die Dasyu schlagend half er dem arischen Volke *(ārya varṇa)*« Rv. 3, 34, 9. Ja *varṇa* kann sogar ohne jene significanten Beiwörter, sobald ein deutlicher Gegensatz vorhanden ist, die Bedeutung »Volk« annehmen: »Die Götter dämpften die Wuth des Dāsa, sie sollen unser Volk *(no varṇam)* zu glücklichen Verhältnissen führen« Rv. 1, 104, 2.

Welcher Art war der Unterschied in der Farbe, der als eine der Hauptursachen jenes Gefühl der Fremdheit und Ungleichartigkeit hervorrief? Die Urbewohner, der dāsische Stamm, waren von schwarzer Hautfarbe, sie heissen daher gerade zu die »schwarze Haut«: »Indra unterstützte in den Kämpfen den ihm opfernden Arier in allen Schlachten, er der hundert Hülfen hat: für die (arische) Menschheit züchtigte er die gesetzlosen und unterwarf die schwarze Haut *(tvacaṁ kṛshṇām)*« Rv. 1, 130, 8. »Von Tag zu Tag trieb er (Indra) hinweg aus ihrem Wohnsitz von Ort zu Ort die gleiches Aussehen habenden schwarzen Leute *(kṛshṇā jāḥ sadṛçīḥ)*« Rv. 6, 47, 21. »Aus Furcht vor dir entflohen die schwarzen Leute *(viça asiknīḥ)*, sie zerstoben Hab und Gut zurücklassend, als du Agni Vaiçvānara, für den Pūru flammend, ihre Burgen zerbrechend aufleuchtetest« Rv. 7, 5, 3. In Stellen wie Rv. 2, 20, 7; 4, 16, 13; 8, 73, 18 u. a. finden sich die Bezeichnungen der irdischen Feinde auf die des Luftreichs übertragen; die Beziehungen fliessen in einander, dass sich schwer scheiden lässt.

Dieser schwarzen Haut gegenüber waren die arischen Stämme von weisser Hautfarbe; am grellsten wird der Unterschied gewesen sein in den ersten Zeiten der Einwanderung, als das Klima Indiens auf die Farbe der Arier noch nicht viel eingewirkt hatte. »Er der vielgerufene schlug die Dasyu und die Çimyu in gewohnter Weise, er warf sie mit dem Geschoss zur Erde,

er erkämpfte das Land mit seinen weissen Freunden *(sakhibhiḥ çvitnyebhiḥ)*, er erkämpfte Licht und Wasser« Rv. 1, 100, 18. Vgl. Wilson Rgv. 1, 259, Anm. d; Muir ST. 2, 384, Anm. 28. *Ahoratre* »Tag und Nacht« sind nach V. S. 24, 30 die Oberherrinnen von *Çūdrāryau* d. h. von Çūdra und Vaiçya. Spätere Angaben über Verschiedenheit der Hautfarbe siehe bei Muir ST. 1², 140; Ind. Stud. 10, 10. 11. 24; Çaṁkara in der Vajrasūcī, Abhandl. der Berl. Akad. 1859 pag. 214. 215.

Ein weiterer Unterschied beider Nationen lag, wie noch die heutigen Nachkommen beweisen, in der Verschiedenheit der Sprache. »Menschen *(janaṁ)* trägt die Erde allerorts, verschieden redende *(vivācas)*, verschiedene Sitten habende *(nānādharman)* je nach ihrem Wohnsitz« Av. 12, 1, 45. Man hat auch versucht aus dem Rigveda die Sprachverschiedenheit zu erweisen (vgl. Muir ST. 2, 393 ff.). Es handelt sich um das Wort mṛdhravāc. Yāska Nir. 6, 36 erklärt es durch *mṛduvāc* »leise, sanft sprechend«. Sāyaṇa umschreibt es an mehreren Stellen durch *hiṁsitavacaska* oder *hiṁsitavāgindriya;* Roth Erl. zu Nir. Seite 97 sagt »*mṛdhravāc* ist, wer verletzende Reden führt«. Die betreffenden Stellen sind:

Rv. 1, 174, 2: »Du züchtigtest, o Indra, die *mṛdhravācaḥ* Stämme, als du die sieben herbstlichen Burgen, ihre Wehr, brachst: du setztest die wogenden Wasser in Fluss, unterwarfst dem jugendlichen Purukutsa den Feind«.

Rv. 5, 32, 8: »Den fusslosen Fresser warfst du mit gewaltiger Waffe nieder, im eignen Hause den, der *mṛdhravāc*«.

Rv. 7, 6, 3: »Die unverständigen, ränkevollen, *mṛdhravācaḥ* Geizhälse, die Ungläubigen, die Götter nicht labenden, nicht opfernden hat er niedergeworfen: ein drang Agni auf die Dasyu, die Unfrommen machte er zu den Letzten, er der Vordere«.

Rv. 7, 18, 13: »In kurzer Zeit brach Indra all ihre Festen, zerspaltete mit Gewalt die sieben Burgen: er theilte den Tṛtsu zu des Ānava Habe; wir besiegten den Pūru, den *mṛdhravāc,* in geordnetem Kampfe«.

Rv. 10, 23, 5: »Der die mit der Zunge streitenden *(vācā vivācaḥ)*, die *mṛdhravācaḥ,* viel tausendfaches Unheil abwendete«.

Unter allen diesen Stellen findet sich keine einzige, in der mit Sicherheit ein Sinn wie »stotternd oder unverständlich

redend« durch *mṛdhravāc* ausgedrückt wäre; im Gegentheil, die zuletzt angeführte Stelle Rv. 10, 23, 5 fordert gerade zu die Bedeutung »verletzende Rede führend, Schmäher«. Auch in Rv. 7, 18, 13 wird dieselbe unumgänglich nothwendig, wenn man *vidathe* nicht wie ich mit Roth im Wtb. durch »in geordnetem Kampfe« sondern »in der Festversammlung« übersetzt. Die Pūru sind zudem Arier. Die noch übrige Stelle Rv. 5, 29, 10 fügt sich; dieselbe ist eines anderen Wortes wegen wichtig: »Du zermalmtest mit der Waffe die *anāso Dasyūn,* im eigenen Hause die Schmäher *(mṛdhravācaḥ).« Anāsaḥ* erklärt Sāyaṇa durch *āsyarahitān* des Mundes d. h. der Worte beraubt. Roth im Wtb. sagt »ohne Mund, ohne Gesicht«; er sucht wohl den Sinn »missgestaltet« darin, wie auch Grassmann in der Uebersetzung. M. Müller Last Res. of Tur. Res. p. 346 trennt das Wort in *a-nās* und bezieht es auf die kürzeren Nasen der Eingeborenen. In letzterer Weise scheint auch Ludwig Nachr. S. 33 die Stelle zu fassen, indem er »plattnasig« übersetzt. Vergl. noch Wilson Rgv. III. 276, Anm. 3; Muir ST. 2, 394.

Die grösste Verschiedenheit zwischen Ariern und Urbewohnern des Landes, die von den Sängern immer wieder hervorgehoben wird, bestand auf religiösem Gebiet. Sie bringen den (arischen) Göttern keine Opfer dar, sie melken nicht Milch (für die Götter), sie machen nicht glühend den heissen Opfertrank, heisst es von den Kīkaṭa Rv. 3, 53, 14. Dasyu und Geizhals *(paṇi)* wird (Rv. 7, 6, 3) gleichbedeutend verwendet: sie sind daher unvernünftig *(akratu),* unverständig, ungläubig *(açraddha),* die Götter nicht labend *(avṛdha),* ihnen nicht spendend *(apṛṇant):* »Es möge Atri (der Sänger) besiegen die nicht Spendenden, o Agni, er möge von den Dasyu, den Männern Beute ersiegen« Rv. 5, 7, 10: sie vernachlässigen überhaupt alle dem Arier am Herzen liegenden religiösen Obliegenheiten, sind *avrata:* »Denn die Frommen, o Agni, streben nach mancherlei Schätzen zum Schutz; die (arischen) Menschen den Dasyu überwältigend sind bereit zu bezwingen mit frommen Werken *(vrataiḥ)* den, der sie nicht ausübt« Rv. 6, 14, 3. Arier und fromm, Dasyu und gottlos wird daher gleichbedeutend: »Sondere ab Arier und Dasyu, dem Frommen *(barhishmant)* unterwirf zur Strafe die Gottlosen *(avrata)«* Rv. 1, 53, 8.

Welches die Religion dieser Urbewohner Indiens gewesen, worin ihre Gottesverehrung bestand, davon melden uns die Lieder des Rigveda so gut wie nichts. An zwei Stellen kommt das Wort *çiçnadeva* vor; nach Roth Erläut. zu Nir. 47 fasst man es allgemein als »Schwanzgötter« und sah darin »geschwänzte Dämonen« oder »Wollüstlinge« wie Sāyaṇa. Ludwig Nachr. Seite 50 wendet mit Recht dagegen ein, dass, läge letzterer Sinn darin, das Wort *deva* nicht verwendet wäre; er betrachtet das Wort daher als Bahuvrīhi und übersetzt »Phallusverehrer«. Dies könnte möglicher Weise ein Beiname der Urbewohner sein und gewährte uns wenigstens einen Blick in ihre Religion. Rv. 7, 21, 5: »Der hehre (Indra) schiert sich nicht um das Gesindel mancherlei Art; nicht sollen Phallusverehrer in unser Heiliges (d. h. unser Opfer) eindringen«. Rv. 10, 99, 3: »Er fährt in den Kampf, dahin ziehend ohne fehlzutreten; des Sieges gewiss *(sanishyan)* umzingelt er seine Feinde bei der Gewinnung des Lichtes (*svarshātā* d. h. um Freiheit, Wohlergehen u. d.), wenn er die Phallusverehrer schlagend, er der unwiderstehliche, der Habe der hundertthorigen Burg mit List *(varpasā)* sich bemächtigt«. Dass *çiçnadeva* sich auf den Cult der Urbevölkerung bezieht, dafür scheint mir auch eine Angabe Lassens Ind. Alterthk. 1^2, 924 ff. zu sprechen: »Die Verehrung Çiva's unter dem Bilde des *liṅga,* des *Phallus,* wird schon in mehreren Stellen des grossen Epos erwähnt. Da dieses Symbol besonders bei den Verehrern des Çiva im südlichen Indien in Gebrauch ist, lässt sich vermuthen, dass es bei den Urbewohnern sich vorfand und erst später auf Çiva übertragen worden ist. Was dafür spricht ist dieses, dass noch jetzt die Brahmanen des Südens nie bei Tempeln, in welchen das *liṅga* verehrt wird, das Amt des Priesters annehmen«. Vgl. Stevenson im J. of the R. A. S. 8, 337; Wuttke Geschichte des Heidenthums 2, 204.

Nicht viel mehr wissen wir über den Kulturzustand der Eingeborenen. Sie besassen reiche Rinderheerden, in den Augen der Arier schon Grund genug, um sie zu bekämpfen; häufiger Gegenstand des Gebetes an die Götter ist daher, der Feinde Habe *(vedas)* zu besitzen. Ueber den blossen Zustand eines Nomaden- und Hirtenvolkes scheinen sie kaum viel hinaus gewesen zu sein; es werden die blühenden Besitzungen derselben

erwähnt (Rv. 2, 12, 4), man gedenkt in den Liedern auch öfters fester Plätze *(pur)*, wo sie erfolgreichen Widerstand leisteten. Näheres hierüber bringt das fünfte Kapitel.

So lange die arischen Stämme noch gezwungen waren, jeden Fuss Landes mit dem Bogen in der Hand zu erobern und gegen die Urbevölkerung zu vertheidigen, bestand der glühende Hass zwischen den beiden Nationen fort. Dieser Zustand tritt uns besonders in den Liedern des Rigveda entgegen. Im Verlaufe rücken zahlreiche arische Stämme nach Osten vor und erobern das eigentliche Hindostan zwischen Himālaya und Vindhya dauernd. Die zahlreiche Urbevölkerung, die sich nicht in die genannten Gebirge zurückzieht, unterwirft sich, nimmt arischen Glauben an und assimiliert sich etwas. Auch die gesellschaftlichen Zustände der eingewanderten Arier erfahren, wie später ausführlich erörtert werden soll, bedeutende Umgestaltungen, das Kastenwesen bildet sich immer mehr aus: die unterworfenen Urbewohner erhalten eine existenzberechtigte Stellung im Staate, indem sie als vierte Kaste zu den drei obern treten. Dass in dem langen Zeitraum bis dahin vielfach Mischung arischen Blutes mit dem der Urbewohner Statt gefunden hatte, ist nicht zu bezweifeln. Dasyujungfrauen und Weiber kamen, wie wir sahen, in das Haus der arischen Männer als Sklavinnen; die eine oder die andere mag es wohl zur Herrin gebracht haben. »Hundert (Büffel) bei Balbūtha dem Dāsa und bei Taruksha empfing ich der Sänger: diese deine Anhänger, o Vāyu, freuen sich von Indra behütet, sie freuen sich von den Göttern behütet« Rv. 8, 46, 32. Ob Balbūtha, etwa weil seine Mutter keine Arierin war, den Namen Dāsa erhielt, oder ob er überhaupt nicht arischem Blute entstammte, wissen wir nicht: jedenfalls war er ein Anhänger arischer Götter.

Der Name Dasyu in ethnologischem Sinne schwindet nun völlig: sind doch diese Ureinwohner in Hindostan, die sitzen blieben, nicht mehr »Schädiger, Feinde« der Arier. An Stelle desselben tritt die Bezeichnung Çūdra, welches Wort der alten vedischen Zeit völlig unbekannt ist: in der Ṛk-Saṁhitā erscheint der Çūdra nur 10, 90, 12 neben *brāhmana, rājanya, vaiçya,* in einem Lied, das erst entstanden sein kann, als das indische Volk streng nach brahmanischer Ordnung gegliedert

war. Wie in dieser Periode indischer Entwicklung, in die noch bedeutende Theile unserer Quellen hinabreichen, an Stelle des Begriffes »Arier« der »Mitglied des brahmanischen Staates« trat oder ihm untergeschoben wurde, so konnte leicht die alte Bezeichnung für »Feinde der Arier« in die »Feinde des brahmanischen Staatswesens« übergehen. Es ist denn auch Dasyu nach Manu »eine allgemeine Bezeichnung für Volksstämme, welche ausserhalb des brahmanischen Staatsverbandes stehen, sie mögen arische oder barbarische Sprache reden«; siehe Belege im Wtb. Nach den in die Berge und Wälder zurückgezogenen Ureinwohnern, die von Raub und Plünderung lebten, kommt Dasyu in der spätern Sprache zu der appellativen Bedeutung »Räuber«, wie analog Dāsa in ihr nur »Diener, Sklave« meint. Die Stellung der Çūdra in der neuen Ordnung der Dinge wird weiterhin noch eingehender erörtert werden.

DIE STÄMME DER UREINWOHNER.

So häufig auch die Kämpfe mit den Urbewohnern erwähnt werden in den Liedern des Rigveda, selten nur, fast nie, begegnen wir einer bestimmten Bezeichnung eines Volksstammes derselben. Dies ist auch ganz natürlich; sind sie doch überall, wo sie auch den Ariern entgegen treten, dieselben an Aussehen (Rv. 6, 47. 21), dieselben Verächter arischer Satzungen. Viel fester hafteten in der Erinnerung der Sänger die Namen einzelner Führer derselben, die es verstanden, grössere Massen um sich zu schaaren und den Eindringlingen erfolgreichen Widerstand leisteten. Zur Strafe dafür wurden sie von spätern Geschlechtern unter die Dämonen versetzt. Oder sollen wir aus dem Umstand, dass unter der grossen Reihe von Dämonen sicher mancher alte Dāsafürst versteckt ist, etwa schliessen dürfen, dass die Urbewohner eine strenger monarchische Verfassung hatten als die einwandernden Arier?

Kīkaṭa. Ueber diesen nichtarischen Stamm ist oben Seite 31 gesprochen.

Çimyu. Sie werden Rv. 1, 100, 18 in Verein mit den Dasyu genannt: »Die Dasyu und die Çimyu schlug der vielgerufene

in gewohnter Weise und warf sie mit dem Geschoss zur Erde«: sie sind damals wohl ein besonders kräftiger Stamm gewesen. Auch Rv. 7. 18, 5 wird ihre Besiegung erwähnt zu Gunsten des Sudās: »Die ausgebreiteten, wallenden Fluthen machte Indra dem Sudās zu leicht durchschreitbaren Fuhrten; die gegen das Preislied höhnenden Çimyu machte er, der zu preisende, die Verwünscher zu einem Geflöss der Ströme«. Ueber ihre Wohnsitze ergibt sich nichts.

Kirāta. Die Nachrichten der vedischen Texte von diesem Volke sind Seite 34 gegeben.

Der Parṇaka wird V. S. 30, 16 *svanebhyaḥ* dargebracht. Mahīdhara erklärt es durch Bhilla, womit ein wildes Gebirgsvolk bezeichnet wird. V. S. 16, 27 deutet er Nishāda ebenso, scheint also keinen bestimmten Stamm im Auge zu haben. Sāyaṇa hat *parṇakaṁ savishamparṇaṁ jalasyopari sthāpayitvā matsyagrāhinaṁ;* Weber ZDMG. 18, 281 übersetzt »einen Federgeschmückten (Wilden) den Tönen«.

Was Vivien de S. Martin Étude p. 128—136 noch an Dasyustämmen aufführt, beruht auf Missverständnissen. Die Çanaka — muss Sanaka heissen — gründen sich auf Rv. 1, 33, 4; die Bhodja (Bhoja) auf Rv. 3, 33, 7. Die Druhyu, Pūru etc. sind, wie sich zeigen wird, arische Stämme.

DIE STÄMME DER ARIER.

Eine Behandlung dieses Gegenstandes findet sich auch bei Vivien de S. Martin Étude p. 146 ff.: Les tribus āriennes nommées dans le Véda. Auf grundfalscher Auffassung beruht seine Darstellung, die zudem reich ist an Missverständnissen jeder Art; so kennt er z. B. brahmanische Familien wie Agnidagdha, Anagnidagdha, Barhishad, Agnishvâtta! Im Folgenden ist er nicht weiter berücksichtigt worden.

Im Rigveda begegnen wir häufig dem Ausdruck *pañca janāsaḥ, pañca jātā, pañca kshitayaḥ, pañca kṛshṭayaḥ, pañca mānushāsaḥ.* Es liegt sehr nahe, hier eine Eintheilung des Ariervolkes zu suchen, die von ihm selbst herrührte; haben doch auch andere Völker solche schon in ihren frühesten Perioden. Yāska Nir. 3, 8

erklärt *pañca janāḥ* mit *Gandharvāḥ pitaro devā asurā rakshāṁsi.* Aupamanyava hingegen nahm nach Yāska l. c. die 4 Kasten und die Nishāda an: ebenso Sāyaṇa zu Rv. 1, 7, 9 u. s. Beide Deutungen sind evident falsch; letztere allein schon desshalb, weil der Ausdruck in einer Zeit bereits vorkommt, wo von 4 Kasten noch keine Rede sein kann. Yāska trägt mit seiner Erklärung Verhältnisse in den Veda, die den ältern Theilen fremd sind; gleiches gilt von der Aufzählung Ait. Br. 3, 31. Naighaṇṭuka 2, 3 kommt *pañca janāḥ* unter den *manushyanāmāni* vor; zu *pāñcajanyo agniḥ* V. S. 18, 67 bemerkt Mahīdhara, *pañcajanā manushyāstebhyo hitaḥ pāñcajanyaḥ.*

Am nächsten an diese Auffassung schliesst sich Roth im Wtb. unter *kṛshṭi:* »Die fünf Völkerschaften *(pañca kṛshṭayaḥ)* ist Bezeichnung für alle Völker, nicht blos für die arischen Stämme; eine alte Zählung über deren Ursprung wir in den vedischen Texten keinen Aufschluss finden. Vergleichen kann man, dass die Welträume oder Richtungen öfter als fünf gezählt werden (besonders *imā yāḥ pañca pradiço mānavīḥ pañca kṛshṭayaḥ* Av. 3, 24, 2), wobei man hier als fünfte Richtung die nach der Mitte (*dhruvā diç* Av. 4, 14, 8; 18, 3, 34) d. h. die Arier als Mittelpunkt, und um sie herum die Nationen der vier Weltgegenden zu zählen hätte.« Da Geldner 70 Lieder Seite 18 zu der Uebersetzung »der Menschen Stämme alle fünf« für *pañca janāḥ* bemerkt: »die Arier als Mittelpunkt und die in den vier Weltgegenden um sie herumwohnenden Völker«, so wird Roth noch an obiger Deutung festhalten. Freilich gibt es eine grosse Anzahl von Stellen, in denen der vorgeschlagene Sinn gut passte; eine statt vieler: »Aditi ist der Himmel, Aditi der Luftraum, Aditi die Mutter, sie ist Vater und Sohn; Aditi sind alle Götter, ist die ganze Welt *(pañca janāḥ)*, Aditi ist was geboren, Aditi ist was geboren werden soll« (Rv. 1, 89, 10).

Aber ich zweifele, ob die vedischen Sänger einen solchen Ausdruck gewählt hätten. Wenn man sich bewusst bleibt, welch glühender Hass zwischen den Ariern und Urbewohnern bestand, der sich in den stärksten Ausdrücken Luft machte, so wird man kaum glaublich finden, dass sie jene auf gleiche Stufe stellten, was doch in der That durch diesen Ausdruck geschähe: schwerlich werden sie dieselben *kṛshṭayaḥ, kshitayaḥ* genannt haben, auch

janāsaḥ in Fällen wie »der das und das that, das ist, o Menschen, Indra« Rv. 2. 12 meint deutlich nur die Arier. Werden weiterhin Rv. 8, 9, 2 die Açvin angerufen: »Welche Mannheit im Himmel, welche im Luftraum, welche unter den fünf Menschenstämmen sich befindet, die verleiht o Açvin«, so werden wir unter *pañca mānushāḥ* doch nur Arier zu verstehen haben, wie ja auch die Marut Rv. 1. 52, 9 Indra's *mānushapradhanā ūtayaḥ* d. h. die für die (arischen) Menschen kämpfenden Helfer heissen. Die Dasyu, die um die Arier herum wohnten, konnten gar nicht *mānusha* heissen, stammten sie doch nicht von Vater Manu oder Manus ab. Rv. 8, 70, 11 heisst der Dasyu auch geradezu *amānusha* neben *anyavrata* (anderen Satzungen folgend) *ayajvan* (nicht opfernd) *adevayu* (die arischen Götter nicht verehrend); ebenso Rv. 10. 22, 8. Rv. 7, 5, 2. 3 stehen im Gegensatz die *mānushīrviçaḥ* und *asiknīrviçaḥ* d. h. Arier und Urbewohner. Ein solch kosmopolitischer Begriff, wie ihn zum Theil unser Wort »Mensch« involviert, ist jenen Stämmen fremd gewesen.

Allein es gibt auch Stellen im Rigveda, wo die Auffassung Roths kaum zulässig ist; so heisst es z. B. Rv. 9. 65, 23: »Welche Somatränke in der Ferne, welche in der Nähe, welche hier im Somagefäss, welche . . . . oder welche überhaupt bei den fünf Stämmen gekeltert werden, die sollen uns Regen vom Himmel her herbeiströmen lassen, Heldenreichthum«. Nichtarier müssen hier ausgeschlossen sein, da diese überhaupt ja keinen Soma für die Götter pressten. »Sarasvatī (d. i. die Sindhu) macht gedeihen die fünf Stämme« Rv. 6, 61, 12: sie wohnten damals noch an ihren Ufern, denn ibid. 14 fleht Bharadvāja: »Mögen wir nicht von dir weg in öde Gegenden gerathen«. Rv. 10, 53, 4 spricht Agni: »Das soll heut die erste Rede sein, die ich ersinne, wodurch wir Götter der Asuren obsiegen mögen: Menschen *(ūrjādaḥ)* und Götter, ihr fünf Geschlechter, lasst euch meinen Opferdienst gefallen«. Unter *pañca janāḥ* kann hier nur von Ariern die Rede sein. Der Indra *pāñcajanya*, der den Donnerkeil trägt, die Dasyu schlägt, der furchtbare, ungestüme, der von tausendfacher Hilfe ist, der tüchtig, der von feurigem Muth wie schäumender Soma, in dessen Gefolge die Marut sich befinden, dessen Hilfe der Sänger erfleht (Rv. 1, 100, 12): das ist doch wahrlich nicht der Indra der Arier und

der nach den vier Weltgegenden herumwohnenden Völker: was sollte er auch bei letzteren thun, verehren sie ihn doch nicht, wie wir früher sahen. Ebensowenig gehört der *Agnih purohitah pāñcajanyah* (Rv. 9. 66. 20) ausser den Ariern noch sonst Jemand an.

Können sich also die angeführten Ausdrücke nur auf die Arier beziehen, so fragt sich, ob wir darunter eine allgemeine Eintheilung des in so viele Stämme zersplitterten Ariervolkes zu sehen haben, oder ob etwa eine nähere Verbindung und Zusammengehörigkeit fünf einzelner bedeutender Stämme damit ausgedrückt wird. Für erstere Ansicht wüsste ich kein Beweismoment aus den vedischen Liedern beizubringen. Das Richtige hat Ad. Kuhn längst gesehen und ausgesprochen in der Recension von Böhtlingks Chrestomathie in der Hall. Allg. Litteraturztg. 1846, pag. 1086; er deutet den Ausdruck auf jenes von Roth Zur Litt. S. 131 ff. im nordwestlichen Theile des Penjāb nachgewiesene Fünfstämmevolk der Yadu, Anu, Druhyu, Turvaça, Pūru. Vereint erwähnt werden diese Völker Rv. 1. 108. 8, woselbst Kutsa betet: »Wenn, o Indra und Agni, ihr bei den Yadu, den Turvaça, den Druhyu, den Anu, den Pūru seid, so kommt, o Stiere, von dort herbei, trinkt hier vom gekelterten Soma«. Hier haben wir fünf Arierstämme genannt von einem Sänger, der offenbar nicht zu ihnen gehört. Dieselben 5 Stämme treten uns in der Schilderung der Zehnkönigeschlacht Rv. 7. 18 als die Feinde der Tṛtsu und ihres Königs Sudās entgegen; Turvaça und Yadu waren schon von Divodāsa, dem Vater des Sudās, besiegt worden Rv. 9, 61. 2.

Ludwig, der Nachrichten Seite 15, ohne A. Kuhns zu erwähnen, die von diesem aufgestellte Ansicht gleichfalls theilt, schliesst aus Rv. 8. 10, 5, wo Anu, Druhyu, Turvaça, Yadu zusammen genannt werden, dass der Sänger dieses Hymnus dem Bunde angehört habe, speciell ein Pūru war; ersteres wird durch Rv. 8, 63, 7 erwiesen. Dass die Kaṇviden den Turvaça und Yadu nahe standen, folgt aus Rv. 8, 9, 14, und wenn Rv. 1, 47, 7 Praskaṇva der Sohn Kaṇva's fleht: »Wenn ihr Nāsatya in der Ferne seid, oder wenn ihr seid bei den Turvaça«, so müssen offenbar die Turvaça seine nächsten Nachbarn gewesen sein. Als dem Fünfstämmevolk angehörig gilt der Ṛishi Atri

Rv. 1, 117, 3. Ausser dem schon oben erwähnten Hymnus Rv. 1, 108 gibt es auch noch sonst in den Hymnen des Ṛigveda Stellen (Ludwig, Nachr. S. 26), die zeigen, dass Lieder vorkommen, deren Verfasser den pañca janāḥ nicht angehört haben: die »fünf Stämme« müssen also einen bestimmten Theil, wenn auch zu einer gewissen Zeit den bedeutendsten des Ariervolkes ausgemacht haben. Ihrer Identificierung mit den Yadu, Turvaça, Druhyu, Anu, Pūru steht nichts im Wege.

War dies der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, so folgt daraus noch keineswegs, dass wir diese Bedeutung überall in demselben suchen müssen, wo er uns begegnet in den vedischen Liedern. Solche Redeweisen werden leicht formelhaft, werden beibehalten aus Ehrfurcht gegen das Hergebrachte, auch wenn die Verhältnisse nicht mehr stimmen.* Epigonen arbeiten mit dem ihnen von begabteren, älteren Ṛishi überlieferten Materiale und deuten es um. So kann wirklich in jüngern Liedern in dem Ausdruck öfters eine Bezeichnung der Menschen überhaupt liegen; dies beweist jedoch nichts für den ursprünglichen Sinn desselben.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Stämmen und beginnen mit dem Fünfstämmevolk.

Pūru werden Rv. 1, 108, 8 und 7, 18, 13 neben den andern 4 Stämmen genannt, Rv. 6, 46, 10 neben den Druhyu. Ihr König ist zu einer Zeit, der eine Reihe Hymnen entstammen, Trasadasyu, der Sohn Purukutsa's; seine Siege und seine Freigiebigkeit wird von Sängern vielfach gepriesen. Nach ihm herrscht sein Sohn (?) Tṛkshi Trāsadasyava, der gleichfalls eine mächtige Herrschaft hatte (Rv. 8, 22, 7). Auf Kämpfe zwischen den Pūru und den noch zu erwähnenden Bharata spielt V. S. 12, 34 = Rv. 7, 8, 4 an: »Dieser Agni der Bharata wird ge-

* Aus solchen Zahlenverbindungen können wir auch bei andern Völkern Blicke in ältere Verhältnisse werfen; so bedeutet chinesisch *kiù tćeu* »die neun Provinzen« einfach »alle Provinzen«, *pĕ sing* (100 Geschlechter) alle Geschlechter, *ssé hai* (4 Meere) alle Meere. S. Endlicher Chines. Gramm. 196 ff. Im Neuir. heisst *cúige* oder *cóige* eine »Provinz«, weil Irland in älterer Zeit in 5 (altir. *cóic*, neuir. *cúig*) Theile oder Königreiche (Munster, Leinster, Meath, Connaught, Ulster) getheilt war.

priesen, wenn wie die Sonne sein hehres Licht erstrahlt: er, der in den Kämpfen die Pūru niedertrat, strahlte leuchtend auf der göttliche Gast«. Nach Rv. 7, 96, 2 sind die Pūru zu beiden Seiten der Sarasvatī (Sindhu) angesiedelt: der Kampf um diese Sitze und Indra's Hilfe wird Rv. 1, 131, 4; 1, 174, 2; 6, 20, 10; 7, 5, 3 gepriesen. Zu Alexanders Zeit noch muss ein Theil des Volkes an der Parushṇī (Irāvatī) gesessen haben.

Turva ist der Heros eponymos eines arischen Stammes (Rv. 10, 62, 10); mit Turvaça werden die Angehörigen des Stammes bezeichnet. Ein Beiname des Volkes der Turvaça, der dann auch allein als Name des Volksstammes verwendet wird, Vṛcīvant (die kräftigen, energischen? vgl. *varcas, varcasvant, varcasvin*) ist uns Rv. 6, 27, 5—7 aufbewahrt: »Als du den Vortrab der Vṛcīvant schlugst an der Hariyūpīyā, da zerstob aus Furcht die Nachhut. Dreissig Hundert gepanzerte Vṛcīvant, vereint an der Yavyāvatī aus Ruhmbegierde, giengen, o vielgepriesener Indra, dem Pfeile erliegend, mit zerbrochener Rüstung in ihr Verderben. Dessen beide röthliche Stiere nach guter Weide gierig zwischen (Erd und Himmel) leckend gehen, er hat den Turvaça dem Sṛñjaya preisgegeben, die Vṛcīvant dem Sohne des Devavāta durch seine Hülfe«. Da nun Sṛñjaya aber *daivavāta* »Sohn des Devavāta« ist, wie aus Rv. 4, 15, 4 erhellt, so kann nur von einem Kampfe die Rede sein, dem des Sṛñjaya Daivavāta gegen die Turvaça, welche auch Vṛcīvant hiessen. Wie schon oben erwähnt, nahmen sie auch an der Zehnkönigeschlacht Theil und kämpften unglücklich wie ihre Verbündeten, aber doch glücklicher wie die Anu und Druhyu, insofern sie den Fluthen der Parushṇī grösstentheils entkamen durch Indra's Hülfe Rv. 5, 31, 8; 4, 30, 17. Rv. 6, 45, 1 kann sich auf den früheren Zug der Turvaça und Yadu gegen Divodāsa, den Vater des Sudās, beziehen (Rv. 9, 61, 2).

Yadu ebenfalls Name eines Stammhelden; der von ihm beherrschte Volksstamm wird durch den Plural bezeichnet. Der Name kommt gewöhnlich in Verbindung mit Turvaça vor. Auf dem Zuge gegen Sudās theilten sie das Schicksal ihrer Verbündeten. Das Volk heisst Rv. 8, 6, 48 auch *Yādvo janaḥ*. Unter ihm scheinen besonders Kaṇviden als Sänger gelebt zu haben: vgl. Rv. 8, 1, 30. 8, 6, 46. 48.

Anu nach Grassmann »Mensch, Bezeichnung nichtarischer Leute«. Dass ein Volksstamm darunter verstanden zeigt doch Rv. 1, 108, 8 und 7, 18, 14 sonnenklar. »Nichtarische Leute« kann es auch nimmermehr bedeuten in der Stelle: »Die Anu verfertigten für dein Ross den Wagen, Tvashṭar den Donnerkeil den glänzenden; die frommen Beter, Indra durch Gesang verherrlichend, stärkten ihn, den Ahi zu schlagen« Rv. 5, 31, 4. Ebensowenig heisst *ānava* »1) den Menschen zugethan, 2) von Menschen ausgegangen, menschlich, 3) Mann (der Fremde, Unbekannte)«. Es verhält sich zu Anu wie Yādva zu Yadu: »Wir sind herangetreten zu dem Feinde vernichtenden Agni, dem besten, dem Anustamme holden *(ānava)*, vor dem Çrutarvan Ārksha mächtig gedeiht« Rv. 8, 74, 4. Mit diesem *Agni ānava* vergleiche Rv. 4, 15, 4: »Dieser Agni, der vor dem Sṛñjaya, dem Sohne des Devavāta entflammt wird, der ist herrlich, Feinde bewältigend«. Aus Rv. 8, 74, 15 erfahren wir auch, dass die Anu an der Parushṇī wohnen: »Wahres verkündige ich dir o Parushṇī, gewaltiger Strom; kein Sterblicher, o ihr Gewässer ist freigiebiger an Rossen als er (Çrutarvan) der mächtige«. Dies stimmt zu Rv. 7, 18, 14, wo sie ja besonders neben den Druhyu am meisten litten; sie werden auch die sein, die die Parushṇī abgraben wollten. Zu den Anu scheint das Priestergeschlecht der Bhṛgu gehört zu haben wie Vasishṭha zu den Tṛtsu; denn Rv. 7, 18, 4 heisst es geradezu: »Es leisteten Heerfolge die Bhṛgu und die Druhyu«; vgl. Vers 14.

Druhyu alle Stellen, an denen der Druhyu *(Druhyavaḥ* und *Druhyu jana)* Erwähnung geschieht, sind schon besprochen bis auf eine. Ueberall sahen wir sie in Verein mit den Pūru, Turvaça, Yadu und besonders eng mit den Anu. Dies bestätigt auch Rv. 8, 10, 5: »Ob ihr jetzt im Westen oder Osten seid, ihr Besitzer herrlichen Gutes; ob bei Druhyu, Anu, Turvaça oder Yadu, ich rufe euch, kommt her«.

Wenden wir uns nun zu dem Volksstamm, gegen den diese fünf besprochenen Stämme den für sie so unglücklichen Zug unternahmen.

Tṛtsu ein aus zahlreichen Gauen bestehender Stamm: »Wie Ochsentreiberstöcke wurden die winzigen Bharata zerbrochen; Führer (gegen sie) ward Vasishṭha und es breiteten sich aus die

Gaue der Tṛtsu« Rv. 7, 33, 6. Sie sind zur Zeit der mehrfach erwähnten Zehnkönigeschlacht beherrscht von einem König Sudās, der durch die wirkungsvollen Gesänge des Vasishṭha, seines Hauptpriesters (Rv. 7, 83, 4: 7, 18, 4; 35, 5), eines besonderen Schutzes Indra's genoss. Mit dessen Hülfe hielt er jenseits der Parushṇī der Coalition der vereinigten Stämme des nordwestlichen Penjāb Stand, zog von dort an die Yamunā, überschritt glücklich den Strom und züchtigte den jenseits herrschenden übermüthigen Bheda Rv. 7. 18, 19; 33, 3; 83, 4. Schon unter dem Vater des Sudās, dem tapfern Divodāsa, vollbrachten die Tṛtsu ruhmvolle Thaten gegen arische und nichtarische Feinde. Einen schweren Stand hatte er gegen den Nicht-Arier Çambara, den er endlich mit Götterhilfe besiegte und seine Habe austheilte Rv. 6, 47, 22. 23. »Çambara ist zwar später eine Bezeichnung für Feind im Allgemeinen und namentlich für den Feind Indra's, Vṛtra geworden; es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, dass dieses die Uebertragung einer älteren Erinnerung von einem gefürchteten Widersacher auf den grössten Feind, den Dämon der Wolke, wäre« Roth Zur Litt. p. 116. — Ludwigs Annahme, dass die Tṛtsu speciell »weiss« genannt werden, und die gezogene Folgerung, dass sie noch nicht lang in ihre Sitze an der Parushṇī eingewandert, kann ich nicht theilen; das Epitheton geht deutlich auf die Vasishṭha und bezieht sich auf ihre Tracht; Roth Zur Litt. 120 ff. Die Tṛtsu sind es ja gerade, die sich dem Drängen der Penjābvölker nach Südosten wiederholt (unter Divodāsa und Sudās) entgegensetzten.

In dem Kampfe gegen die verbündeten fünf Stämme standen die Tṛtsu nicht allein; mit ihnen im Bunde werden genannt Paktha, Bhalānas, Alina, Vishāṇin, Çiva (Rv. 7, 18, 7); sie kommen weiter nicht mehr vor, waren daher vermuthlich kleinere Völkerschaften jener Gegend. Paktha bezeichnet an zwei Stellen einen Schützling der Açvin. Vgl. Roth Zur Litt. Seite 133 ff.; Ludwig Nachr. Seite 20.

Yakshu scheinen an zwei verschiedenen Kämpfen gegen die Tṛtsu Theil genommen zu haben Rv. 7, 18, 6. 19. Hart wurden sie im Kampfe an der Yamunā betroffen: »Sie brachten Rosshäupter als Tribut dar« d. h. die Rosse ihrer Streitwagen fielen, höhnt Vasishṭha über sie und die von gleichem Unfall

heimgesuchten Aja und Çigru. Näheres über die beiden letzteren Stämme wissen wir nicht: möglich, dass sie mit den Yakshu vereint unter Bheda's Herrschaft standen.

Vaikarṇa ein Doppelvolk, das auch am grossen Zuge gegen die Tṛtsu Theil nahm. Nach Sāyaṇa wohnen die Vaikarṇa zu beiden Seiten der Parushṇī, woher der Dual komme. Wie schon Roth Zur Litt. S. 134 vermuthet, ist es wohl jene Doppelheit gewesen, die den Commentator zu der Erklärung brachte, für die jede Stütze fehlt. Meine Vermuthungen über die Vaikarṇa habe ich Seite 103 vorgetragen.

Unter Kavasha in Rv. 7, 18, 12: »Den berühmten, übermüthigen Kavasha und den Druhyu drückte der den Donnerkeil im Arm tragende in die Fluthen« ist schwerlich ein Volksstamm verstanden. Einem Kavasha Ailusha werden unter mehreren Liedern des 10. Maṇḍala des Rigveda auch 32 und 33 zugeschrieben, und in beiden Hymnen bezeichnet er den Kuruçravaṇa als seinen Herrscher (Rv. 10, 32, 9; 33, 4). Ist nun meine Vermuthung richtig, dass unter dem Doppelvolk der Vaikarṇau die Kuru-Krivi gemeint sind, so steht Rv. 7, 18, 17 der Ṛishi des Volkes — der *purohita, puraetar* Rv. 7, 33, 6 —, der vielleicht vor dem Kampfe prahlend den Sieg verkündet hatte — wie z. B. Viçvāmitra Rv. 3, 53, 13 — sehr gut als Repräsentant des Volkes wie ähnlich Rv. 7, 18, 4 die Bhṛgu für die Anu. In dieser bedrängten Lage, in die die Kuru-Krivi (Vaikarṇau) an der Parushṇī gerathen waren, sind auch die Klagen Kavasha's Rv. 10, 33, 4 begreiflich. Vgl. Ait. Br. 2, 19.

Matsya kommen in unsern Texten nur Rv. 7, 18, 6 vor als Feinde des Sudās. Im Mahābhārata sitzen sie am westlichen Ufer der Yamunā, was von dem Schauplatz, auf dem wir sie im Rigveda treffen, nicht allzu weit entfernt ist. Vgl. Roth Zur Litt. p. 134; Weber Ind. Stud. 1, 211.

Bharata. Wir finden sie in dem Hymnus Rv. 3, 33 auf einem grossen Kriegszug begriffen. Mit Tross und Streitwagen *(anasā rathena)* kommen sie aus der Ferne an der Vipāç und Çutudrī an, um überzusetzen; bei ihnen findet sich der Sänger Viçvāmitra. Der Zug scheint den Tṛtsu zu gelten, war vielleicht die Rache Viçvāmitra's, der einst bei Sudās Sänger gewesen war (Rv. 3, 53, 9—11), für die Vertreibung. Der Kampf fiel jedoch

unglücklich aus, denn »wie Ochsentreiberstecken wurden die winzigen Bharata zerbrochen; der Führer (gegen sie) war Vasishṭha, es breiteten sich alsbald aus die Gaue der Tṛtsu« singt Vasishṭha Rv. 7, 33, 6. Dies ist gleichsam die Antwort auf Viçvāmitra's stolzes Wort: »Des Viçvāmitra Preisgesang schützt das Bharatavolk« Rv. 3, 53, 13. Der endliche Ausgang ist freilich ein anderer. Während die Tṛtsu verschwunden sind in späterer Zeit, strahlen in hellem Lichte die Bhārata. Ihre Sitze im Penjāb haben sie aufgegeben und wohnen an Yamunā und Gaṅgā; siehe Roth Zur Litt. S. 126 ff. Die Schwierigkeit, die in Rv. 3, 53, 9—11 liegt, hat Roth l. c. S. 121 glücklich gelöst.

In enger Verbindung mit den Bharata steht das Geschlecht der Kuçika; ihm gehört Viçvāmitra an Rv. 3, 33, 5. In der spätern epischen Sage erscheinen die Kuçika als Gründer des Reiches Magadha und der Städte Kauçāmbī und Kanyākubja; ja das Rāmāyaṇa schildert Viçvāmitra als König Lassen Alterth. 1, 704 ff. 748 ff. Von dem wissen die vedischen Lieder nichts.

Tugra: Vetasu. In den Açvinlegenden erscheint ein Tugra als Vater des Bhujyu. — Rv. 6, 26, 4 ist Daçadyu mit Indra's Unterstützung der Besieger der Tugra: »Du fördertest den Wagen und den hohen Kämpfer, zur Seite standest du dem kämpfenden Stiere Daçadyu, du schlugst die Tugra für die Vetasu«, und da auch nach Rv. 1, 33, 15 Daçadyu mit den Tugra kämpft, so werden die Vetasu wohl der Stamm des Daçadyu sein. Rv. 10, 49, 4 ist Indra Beistand der Vetasu und unterwirft die Tugra (cf. Rv. 6, 20, 8); letztere erlangen jedoch wieder seine Gunst, denn er heisst *tugryāvṛdh* »der Tugra sich freuend« Rv. 8, 45, 29; 88, 7.

Nahus, Nahusha. Es ist schwer zu entscheiden, ob wir mit Ludwig unter diesem Namen einen Volkstamm suchen sollen oder mit alten und neuern Erklärern die allgemeine Bedeutung »Nachbar, Nachbarschaft, Nachbarvolk«. In Stellen wie Rv. 7, 6, 5: »Er der mit seinen Keulenhieben die Erdaufwürfe niederwarf, die Morgenröthen (d. h. das Land gegen Osten) den Ariern erkämpfte, der warf *nahusho viçaḥ* nieder und machte sie mit Gewalt zinspflichtig« kann man *nahusho viçaḥ* ebenso gut mit »Gaue der Nachbarschaft« als »Gaue des Nahusvolkes« übersetzen. Gleich wenig entscheidend sind auch die andern Stellen.

Cedi kommen blos in einer Dānastuti (Rv. 8, 5, 37—39) vor: der Fürst dieses Volkes, Kaçu ist der Freigiebige: »Ihr o Açvin verschafft mir neue Geschenke, wie Kaçu der Cedier mir hundert Büffelstiere, zehn Tausend Kühe gab. Der mir die zehn goldgeschmückten Könige spendete* (?); es sind ja die zu Füssen des Cedifürsten liegenden Völker *(kṛshṭayaḥ)* Gerbersleute *(carmamnā janāḥ)* ringsum: Keiner geht auf dem Wege, den die Cedi wandeln, kein anderer Sūri, kein anderes Volk gilt für freigiebiger.« Im spätern Epos werden sie öfters genannt mit Matsya, Çūrasena, Pañcāla: sie wohnten im Norden des Vindhya in Magadha. Lassen Alterth. 1 ², 750 ff.; Wtb. s. *Cedi.*

Ruçama. Ihr König heisst Ṛṇaṁcaya Rv. 5, 30, 12—15: »Dies Gut, o Agni, spendeten mir die Ruçama, vier Tausend Kühe gaben sie mir. Des Ṛṇaṁcaya dargereichte Schätze empfingen wir, des heldenhaftesten unter den Helden; reich beschenkt entliessen sie mich mit Tausenden von Rindern, o Agni, die Ruçama. Die kräftigen Somatränke erfreuten Indra beim Aufleuchten und in der ihrem Ende sich neigenden Nacht; es dämmerte, die Nacht neigte sich ihrem Ende zu bei Ṛṇaṁcaya dem Könige der Ruçama; wie ein kräftiger, schneller, zum Wettlauf angetriebener Renner hat Babhru vier Tausend gewonnen. Vier Tausend Stück Rindvieh empfingen wir, o Agni, bei den Ruçama und einen ehernen Kessel zum an's Feuer setzen empfingen wir die Sänger.« Ein Ruçama wird neben Çyāvaka, Kṛpa Rv. 8, 3, 12 und 8, 4, 2 als Schützling Indra's erwähnt. Auch in einem Kuntāpaliede Av. 20, 127, 1 wird der Geschenke rühmend gedacht, die ein Sänger von Kaurama dem Fürsten der Ruçama erhält.

Gandhāri. Ueber diesen in Ost-Kabulistan und im nordwestlichen Penjāb wohnenden Volkstamm ist Seite 30 gehandelt.

Mūjavant. Ueber sie siehe das Nähere Seite 29.

Mit letzteren mehrfach zusammen genannt (Av. 5, 22, 4. 5. 7) und daher wohl in derselben Gegend angesiedelt sind die Mahāvṛsha. Dieselben kommen ausser in diesem Zauberspruch

* Grassmann Rigv. 1, 558 sagt: »*rājño* gewiss eine falsche Lesart, die wohl durch die geläufige Beziehung auf die zehn Könige hierher gerathen ist; vielleicht ist nach Delbrücks Vermuthung *tvacas* zu lesen« und übersetzt: »welcher mir zehn goldglänzende Decken geschenkt hat«.

des Atharvaveda nur noch einmal vor in der Chānd. Upan. 4, 2, 5 wo Raikvaparṇāḥ als eine Stadt unter ihnen genannt wird.

In demselben Spruche Av. 5, 22 werden noch die Balhika angeführt: sie wohnen noch weiter über die Mūjavant hinaus (Vers 7), ihnen ist der Takman passend *(nyocara)*. Wir haben hier kaum mehr an einen indischen Stamm in jenen nordwestlichen Gegenden zu denken, sondern eher an das im Epos häufig erwähnte éranische Land und Volk Bālhika, Bālhīka. Vergl. Roth Zur Litt. S. 41; Weber Ind. Stud. 1, 205.

Ueber Anga und Magadha ist oben Seite 35 gehandelt.

Uçīnara wohnen zur Zeit des Ait. Br. mit Kuru-Pañcāla und Vaça in Madhyadeça (Ait. Br. 8, 14). Im Veda erscheinen sie nur einmal: »Schenke *(? samīraya)*, Indra, den Zugochsen, der den Wagen des Uçīnaraweibes herbeibrachte« Rv. 10, 59, 10. Die Sitze des Volkes in der älteren Zeit waren ohne Zweifel im nordwestlichen Penjāb: der Ṛishi von Rv. 10, 179, 1 heisst nach der Anukr. Çibi Auçīnara. Die Çibi aber sind noch den Begleitern Alexanders als *Σίβοι* (Diodor 17, 19) bekannt und wohnten zwischen Indus und Akesines. Vergl. Lassen Alterthk. 1, 733; 792. Weber Ind. Stud. 1, 213 ff.

Nach der epischen Genealogie steht an der Spitze der Könige von Ayodhyā der Sohn des Manu Vaivasvata, Ikshvāku, der Stifter des *sūryavaṁça*. In Ayodhyā hatte er und seine Nachfolger ein mächtiges Reich. Als reicher und mächtiger Herrscher erscheint Ikshvāku auch Rv. 10, 60, 4: »In dessen (Agni's) Dienste (Obhut *vrate*) Ikshvāku der reiche *(revant)* und glänzende gedeiht wie am Himmel die fünf Stämme.« Schon der Vorfahr Ikshvāku's, d. h. wohl Manu Vaivasvata, kannte das wunderbare Heilkraut Kushṭha nach Av. 19, 39, 9. Dass die Wohnsitze des Geschlechts der Iksvāku in vedischer Periode im obern Indusgebiet lagen, ist Seite 104 Anmerkung gezeigt.

Kuru. Direct wird dieses Volk weder im Rigveda noch im Atharvaveda genannt; die Kāṇva-Çākhā der Vāj. Saṁh. 11, 3 kennt es im Verein mit den Pañcāla. Vermuthungen über den gemeinsamen Namen beider Völker in vedischer Periode sowie über die früheren Wohnsitze der Kuru und Krivi siehe Seite 102 ff.

Indirect wird das Volk der Kuru mehrmals erwähnt; als seinen König nennt der Ṛishi von Rv. 10, 32, 33 den Kuru-

çravaṇa (Ruhm des Kuruvolkes), worüber oben Seite 127 gesprochen ist. Ein Kaṇvide rühmt Rv. 8. 3. 21 ff. die Geschenke, die ihm Pākasthāman Kaurayāṇa spendete. Als König der Kuru erscheint Av. 20. 127. 7 ff. Parikshit, dessen Herrschaft als friedlich und glücklich geschildert wird:

»Des Königs der über alle Leute gebietet, der wie ein Gott über den Sterblichen steht, Parikshit's des allgebietenden Preis hört an: 7.

'Parikshit hat uns ruhiges Wohnen (*kshema* = got. *haims,* nhd. *Heim)* verschafft, der vortreffliche, als er den Thron bestieg', so spricht der Kauravyagatte mit seiner Frau, wenn er sein Haus einrichtet. 8.

'Was soll ich dir vorsetzen: saure Milch, Rührtrank oder Parisrut (gegohrenes Getränke)'? so fragt die Frau den Gatten im Reich des Königs Parikshit. 9.

Reifes Getreide kommt hervor über (der Erde) Spalt (?) wie Licht; das Volk gedeiht glücklich in dem Reich des Königs Parikshit.« 10.

Nach der Genealogie des Mahābhārata (Lassen Alterth. 1, Anhang p. XXVII) ist Parīkshit's Enkel Pratiçravas, sein Urenkel Pratīpa; auch letzterer wird im Atharvaveda erwähnt 20. 129:

'Diese Stuten sprengen heran zu Pratīpa, dem Sohne Pratisutvana's;* eine darunter ist Harikṇikā. »Harikṇikā, was suchst du?« Den guten Sohn, den goldnen, wo hast du ihn ausgesetzt? »Wo um jene drei Çiṅçapā drei Schlangen sitzen auf dem Horne blasend.« Da ist ein Hengst hergekommen, der wird an dem Kothe erkannt wie der Gang der Rinder in Folge des Rinderkothes. »Was suchst du in der Männer Schaar?« Reifen Reis und Gerste. »Reis und Gerste frassest du wie die Riesenschlange Schafe; einen Rossschweif hast du und Huf des Rindes: Adlerfittige hat das unschädliche Zäpfchen am Halse dir (?).«

Pratīpa's Söhne sind nach dem Mahābhārata Devāpi und Çāṅtanu. Hiermit identificiert man allgemein die Rv. 10. 98 genannten Brüder Devāpi und Çaṅtanu, die jedoch als Söhne

* Pratisutvana könnte Prākritform aus Pratiçrutvana sein, was sich nahe an Pratiçravas anschliesst.

Ṛshṭisena's auftreten. Nach Yāska Nir. 2, 10 sind sie Kuru *(kauravyau)*. Vgl. Lassen Alterth. 1, 739 ff.; Weber Ind. Stud. 1, 189 ff.; Ludwig Nachrichten Seite 7 ff.

Mit den Kuru erscheint in enger Verbindung das Volk der Sṛñjaya Çatap. Br. 2, 4, 4, 5, da Devabhāga Çrautarsha bei beiden Völkern Purohita ist; im Mahābh. 1, 5476 sind die Sṛñjaya Bundesgenossen der Pañcāla, was zu ihrem Verhältniss mit den Kuru passt. Auch in den vedischen Liedern kommt das Volk vor. Nach Rv. 6, 27, 7 liegt es im Kampf mit den Turvaça-Vṛcīvant und ihrem Herrscher, den es besiegt; Rv. 4, 15, 4 wird der Agni des Sṛñjaya Daivavāta besonders gepriesen. Av. 5, 19, 1 heisst es von den Sṛñjaya, dass sie unterlagen *(parābhavan)*, weil sie den Bhṛgu verletzt hatten; hiermit wird deutlich auf die Erzählung Çatap. Br. 12, 9, 3, 3 angespielt. *Vaitahavya* in der Stelle des Atharvaveda möchte ich weder als Name eines besonderen Volkes noch auch als Nomen gentile der Sṛñjaya fassen; es wird ihm wohl derselbe Sinn inne wohnen wie dem T.S. 6, 6, 2, 2 den Sṛñjaya von Sātyahvaya Vāsishṭha beigelegten *bahuyājin*. Ein Angehöriger der Sṛñjaya, der den Bharadvāja ehrte und beschenkte wird Rv. 6, 47, 25 gepriesen. Çatap. Br. 2, 4, 4, 4 (12, 8, 2, 3) wird ein Opferer unter den Sṛñjaya genannt, der zum Dank, dass er das Dākshāyaṇaopfer bei ihnen einführte, den Beinamen Sahadeva erhielt; Rv. 1, 100, 17 nennt sich in einem Indrahymnus ein Sahadeva neben andern Sängern als ein Vārshāgira. Derselbe Sahadeva Sārñjaya erscheint Ait. Br. 7, 34 neben Somaka Sāhadevya als Schüler Parvata's und Nārada's; nach Rv. 4, 15, 7 ff. ist er ein Fürst: »Als mich der junge *(kumāra)* Sāhadevya mit den beiden Falben bedachte, kam ich ungerufen herzu. — Und in der That, die beiden herrlichen Rosse empfing ich sogleich vom jungen Sāhadevya. — Dieser junge Spross des Sahadeva, Somaka, möge langes Leben erhalten durch euch, o Açvin. — Diesen jungen Spross des Sahadeva macht o Götter langlebend.«

Die Sṛñjaya werden durch ihr Vorkommen in Liedern des Bharadvāja und Vāmadeva mitten in die vedische Periode gerückt; ihre Kämpfe mit den Turvaça zeigen sie als ein Volk des nordwestlichen Penjāb. Da nun noch der Hymnus Rv. 1, 100, in dem Sahadeva genannt ist als Sänger, mit dem Vers: »Dies

mögen uns Mitra, Varuṇa gewähren, Aditi, Sindhu, Erd und Himmel« schliesst, so ist es wohl nicht zu kühn, wenn wir die Wohnsitze speciell am obern Indus suchen, benachbart den Kuru-Krivi. Zu ihnen stehen die Sṛñjaya auch nach der Einwanderung in Hindostan in enger Beziehung. Cf. Weber Ind. Stud. 1, 207.

Pārthava. Sie kommen nur einmal vor: »Diese deine Heldenkraft wurde offenbar, durch welche du des Varaçikha Anhang erschlugst, als in Folge der Wucht des niedergeschleuderten Donnerkeils, ja durch den blossen Schall schon ihr Hinterster barst. Indra schlug des Varaçikha Anhang dem Abhyāvartin Cāyamāna Hülfe bringend: als du die Vṛcīvant an der (bei?) Hariyūpīyā im Vordertreffen schlugst, da zerbarst (stob auseinander) aus Schreck die Nachhut. Dreissig Hundert gepanzerte Vṛcīvant, vereint an der Yavyāvatī aus Ruhmbegierde, giengen, o Vielgerufener, dem Pfeile erliegend in ihr Verderben mit zerbrochener Rüstung. Dessen beide röthliche Stiere nach guter Weide gierig leckend zwischen (Himmel und Erde) gehen, er hat den Turvaça dem Sṛñjaya preisgegeben, die Vṛcīvant dem Sohne des Devavāta durch seine Hülfe. Ein Doppelgespann von Ross und Wagen nebst Sklavinnen, 20 Rinder hat mir der schätzereiche Allherrscher *(samrāj)* Abhyāvartin Cāyamāna gegeben: unübertroffen ist (bis jetzt) diese Opfergabe der Pārthava« Rv. 6, 27, 4—8. Es fragt sich, ob hier von zwei Kämpfen — Gegner einerseits die Turvaça mit dem Beinamen Vṛcīvant und die Sṛñjaya, beherrscht vom Sohne des Devavāta, andererseits das Volk *(çeshas)* des Varaçikha und die Pārthava mit ihrem Herrscher Abhyāvartin Cāyamāna — oder blos von einem Kampfe die Rede ist. In ersterem Falle ist die Darstellung sehr wirr: handeln Vers 5 zweites Avasāna, sowie Vers 6 und 7 von einem zweiten Kampfe, so ist Vers 8 ganz unpassend. Viel wahrscheinlicher ist es daher, dass nur von einem Kampfe die Rede ist: Abhyāvartin Cāyamāna ist der Sohn des Devavāta und der Herrscher der Sṛñjaya, die hier mit einem Nomen gentile Pārthava d. h. Abkömmlinge des Pṛthu heissen: Varaçikha ist dann Führer der Turvaça-Vṛcīvant. Für diese Annahme spricht mehreres: Vers 4 und 5 sehen aus wie zwei verschiedene Recensionen:* *vadhīr-*

---

* Diese Erscheinung lässt sich häufiger in den Hymnen des Rigveda beobachten; so Rv. 1, 116 und 117; 118 und 119; 2, 42 und 43; 4, 13 und

varaçikhasya çeshaḥ (4), *vadhūdvaraçikhasya çeshaḥ* (5), *paramo dadāra* (4), *aparo dart* (5); dann muss nothwendiger Weise *Varaçikhasya çeshaḥ* gleich *Vṛcīvant* sein. Dem *Abhyāvartine Cāyamānāya çikshan* (5) correspondiert *Daivavātāya çikshan* (7).

Den Namen Parthava »Nachkommen des Pṛthu« führen die Sṛñjaya sonst nirgends, wie überhaupt das Wort nur an dieser Stelle vorkommt. Einen Pṛthu finden wir in den epischen Genealogien als alten Herrscher aus dem Sonnengeschlecht *(sūryavaṁça)* Lassen Alterth. 1, Beilage 1; ein Pṛthu ist nach der Anukr. Ṛishi von Rv. 10, 148, und in Vers 5 nennt er sich selbst Pṛthī vainya. Als solcher wird er Rv. 8, 9, 10 neben Kakshīvant und Dīrghatamas erwähnt; Av. 8, 10, 24 wird die Einführung des Ackerbaus ihm zugeschrieben. In der spätern Sage gilt er als der erste gesalbte Herrscher auf Erden, nach welchem die 12 Yajus V. S. 10, 5 genannt sind Çatap. Br. 5, 3, 5, 4; Taitt. Br. 1, 7, 7, 4. Weiteres über ihn siehe bei Weber Ind. Stud. 1, 221.

Es liegt daher nicht die geringste Veranlassung vor bei Pārthava an den éranischen Stamm gleiches Namens zu denken; der Zusammenhang verbietet dies. Ludwig glaubt Nachr. S. 16 ff. aus einigen Stellen, zu denen die eben besprochene jedoch nicht gehört, folgern zu dürfen, dass das Volk der Parther und Perser im vedischen Alterthum bekannt war: »Von drei Einfällen der Parçu weiss der Rigveda zu erzählen.« Hauptstelle für ihn ist Rv. 7, 83, 1: »Obwohl sie euch zwei (Indra und Varuṇa), diese Bundesgenossenschaft, sahen, sind sie doch vorwärts die Pṛthu und Parçu beutelustig gegangen; aber der Dāsa und Arya Umstellungen schlugt ihr nieder; Sudās habt ihr, o Indra und Varuṇa, mit eurer Gunst begnadet« übersetzt Ludwig: es kommt auf das Wort *pṛthuparçavaḥ* an, das er als Dvandva fasst.

14, Vālakh. 1 und 2; 3 und 4, 5 und 6, 7 und 8; Rv. 2, 38, 7 und 8; 8, 40, 10: *taṁ çiçītā suvṛktibhistvesham satvānamṛgmiyam | uto nu cidya ojasa çushṇasyāṇḍāni bhedati jeshatsvarvatīrapo nabhantamanyake same* mit 11: *taṁ çiçta svadhvaraṁ satvanamṛgmiyam | uto nu cidya ohata aṇḍa çushṇasya bhedatyajaiḥ svarvatīrapo nabh* . . . Eine reichhaltige, mit schätzenswerthen Bemerkungen versehene Zusammenstellung von Redensarten, die sich in verschiedenen Theilen des Rigveda wörtlich oder leichthin variirt vorfinden, hat Aufrecht gegeben in der zweiten Ausgabe des Rigveda pag. XII ff.

Beide Theile des Compositums haben appellativisch einen festen Sinn: *pṛthu* breit, *parçu* Rippe, Beil; demnach gibt Roth im Anschluss an Sāyaṇa *pṛthuparçu* mit »breite Rippen führend«. Ludwigs Erklärung wird schon dadurch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass erstes und zweites Avasāna bei seiner Auffassung nicht stimmen. Wenn hier von einem bestimmten Kampfe die Rede ist, wie Ludwig annimmt: sind Parther und Perser arische oder dāsische Feinde? oder ist eins von beiden Völkern arisch, das andere dāsisch? Sicher nicht. Im ferneren Verlauf des Hymnus werden die Kampfesthaten des Sudās an der Parushṇī und Yamunā erzählt: den Kampf gegen die Parther und Perser können wir daher unmöglich viel westlicher setzen als die Parushṇī. Es geht nun doch über die Grenzen aller Wahrscheinlichkeit, anzunehmen, dass parthischen und persischen Horden gelungen sein soll, was Alexander nicht vermochte, nicht nur durch das von Ariern bewohnte Kabulthal einzubrechen, den Indus zu überschreiten, sondern auch bis zum äussersten Punkte arischer Ansiedlungen vorzudringen, ehe sie hinreichenden Widerstand fanden. Und von diesem einzig dastehenden Ereigniss meldet sonst weder Sage noch Lied! Der Vers ist einfach eine Einleitung zu dem im Liede folgenden Siegesbericht: »Auf euch, ihr Männer, eure Freundschaft schauend machten sich freudig auf die mit breiter Axt bewehrten, beutelustigen (Tṛtsu); dāsische und arische Feinde (derselben) schlugt ihr, den Sudās (ihren Herrscher) fördertet ihr, Indra und Varuṇa.«

Die zweite Stelle, an der die Perser im Rigveda erwähnt werden sollen, ist 10, 33, 2, wo Ludwig übersetzt: »Ringsum bedrücken mich wie eifersüchtige Mitfrauen die Parçu«: er bemerkt erklärend: »Wir haben hier ein Klagelied eines Purohita um seinen König Kuruçravaṇa, der in einem Kampfe gegen die verwüstend einfallenden Parçu gefallen war.« Ludwig nimmt demnach Rv. 10, 33 als ein einheitliches Lied: dies wird jedoch schon durch das Metrum — Vers 1 Tṛshṭubh, 2 Bṛhatī, 3 Satobṛhatī, 4—9 Gāyatrī — als aus mehreren Stücken bestehend erwiesen. Vers 2 und 3 stehen mit 4—9 in gar keinem Zusammenhang und kommen in einen zusammengezogen ebenfalls als Bruchstück noch Rv. 1, 105, 8 vor. An dieser Stelle übersetzt Roth zu

Nir. 4, 6: »Es drücken mich rings die Rippen wie eifersüchtige Weiber«.* Es liegt auf der Hand, wie unkritisch es ist, aus einem Verse, der als Bruchstück an verschiedenen Stellen des Rigveda wiederkehrt, und der einen trefflichen Sinn erhält, wenn wir das Wort *parçu* in der durch zahlreiche vedische Stellen gesicherten appellativen Bedeutung fassen — aus einem Verse derart so weitgehende Folgerungen zu ziehen wie Ludwig, zumal wenn sonst nirgends ein Anhalt vorliegt.

An der dritten Stelle Rv. 8, 6, 46 wird nach Ludwig »von einer grossen den Parçu abgenommenen Beute gesprochen, von der die Yadu dem Priester einen grossen Theil als Geschenk überliessen. Als König oder Fürst der Parçu wird dort Tiriṁdira (vgl. *Τιρίβαζος*) genannt. Die Anukramaṇikā fasst dies offenbar ganz falsch auf. Der Dichter sagt: Hundert (ja), Tausend gewann ich an dem Parçu Tiriṁdira als Geschenke der Yādava.« Ludwigs Tadel der Anukramaṇikā ist völlig grundlos; die darin vertretene Auffassung, die auch Çāṅkhāy. Çr. Sūtra 16, 11, 20 vorliegt, ist die einfachste: *ā-dā* im Ātmanepada mit Locativ der Person hat gewöhnlich in den Dānastuti die Bedeutung »bei Jemand als Geschenk empfangen«. Ungezwungen wird man Vers 46—48 übersetzen:

»Hundert (wohl Kühe) empfing ich bei Tiriṁdira, Tausend bei Parçu als Geschenke der Yādva. 46.

Drei Hundert Rosse, zehn Tausend Rinder gaben sie zu reichem Besitz. 47.

Der vortreffliche (*kakuha* = *mahant* Naigh. 3, 3) erreichte den Himmel,** der viergejochte Büffelochsen schenkte, aus Ruhmbegierde das Yādvavolk. 48.

Hiernach erfahren wir einfach, dass ein Sänger von zwei Reichen des Yādvavolkes ansehnliche Geschenke erhielt; die Freigiebigen hiessen Tiriṁdira und Parçu. Çāṅkhāy. Çr. S. wird Parçu als Nomen gentile zu Tiriṁdira gefasst (*vatsaḥ kāṇvastiriṁ-*

---

* Der Anklang von *vyadanti mādhyaḥ* an *taṁ mā vyantyādhyaḥ* in Vers 7 führte Rv. 1, 105 die Interpolation herbei.

** Schmeichelei von Seiten des Sängers gegen den Freigiebigen wie Rv. 1, 125, 5; 126, 2.

dire Pāraçavye sanim sasāna); dies ist der Wortstellung halber wenig wahrscheinlich. Auch Webers Annahme Indische Studien 4. 356. Anmerkung: »es liegt nahe, in diesem Worte *(parçu)* das Prototyp zu suchen nicht nur für den alten Namen der Perser selbst, sondern auch für ihren spätern: aus *parçu* nämlich kann sich mit Leichtigkeit auf éranischem Boden *pahlu* entwickelt haben, respect. *pahlav* Held, wovon die Namen *pehlevi* etc.« ist unhaltbar. Verkehrt ist von Persern und Pahlav als früheren und späteren Namen desselben Volksstammes zu reden; letzteres Wort ist ferner lautliche Entwicklung aus dem schon in den altp. Keilinschriften neben Pārça vorkommenden Parthava (Olshausen Parthava und Pahlav: Nöldecke ZDMG. 31, 556 ff.).

Parçu als Nomen proprium ist überdies im Indischen gar nicht so selten, dass bei seinem Vorkommen sofort an den entfernten éranischen Stamm gedacht werden muss: Ein Weib, das wegen seiner Fruchtbarkeit besonders hervorgehoben wird Rv. 10. 86, 23, hiess Parçu; als Nom. pr. eines Kriegerstammes wird Parçu erwähnt Pāṇini 5. 3, 117; die Pāraçava waren ein Volk im Südwesten von Madhyadeça; mit Pāraçava wurde eine bestimmte Mischkaste, der Sohn eines Brahmanen von einer Çūdrā bezeichnet nach Manu Dharmaç. 9, 178 u. s. Da nun die meisten Namen der Mischkasten von herabgekommenen Volkstämmen (Magadha etc.) ausgehen, so liegt selbst für den Fall, dass Ludwigs Uebersetzung obiger Stelle zulässig wäre, nicht der geringste Grund vor, bei Parçu an die Perser zu denken: es kann dann an dieser Stelle das oben erwähnte Volk gemeint sein, nach dem auch die Mischlingskaste heisst. Vergl. noch Lassen Alterth. 1. 1032: »Dass die Perser vor Kyrus ein wenig bekanntes Volk waren, erklärt sich daraus, dass sie den Indern in der ältesten Zeit unbekannt geblieben sind. Ihr Name erscheint auch nicht unter denen der Völker, welche die epische Sage an der grossen Schlacht Theil nehmen lässt.«

Als Resultat voranstehender Erörterungen ergibt sich demnach, dass in den vedischen Texten sowie in spätern Schriften mehrfach die Nom. pr. *Pṛthī, Pṛthu, Pārthava, Parçu* vorkommen, jedoch keineswegs zur Bezeichnung der beiden éranischen Stämme der Parther und Perser. Es verhalten sich vielmehr *Pṛthu, Pārthava, Parçu* zu den éran. Namen *Parthava* und *Pārça* wie

ind. *Kuru* zu altp. *Kuru*, *Kamboja* zu *Kambujiya*, *Madra* zu *Māda*, ferner *Sarasvatī* zu altb. *Haraqaiti*, *Sarayu* zu *Haraēva*, *Rasā* zu *Rañha*, d. h. sie sind ein neues Zeugniss für die nahe Verwandtschaft der nach Indien eingewanderten Stämme mit dem éranischen Volke. Parther und Perser jedoch sind den Sängern des Rigveda unbekannt. —

ZWEITES BUCH.

DIE ÄUSSEREN ZUSTÄNDE UNTER DEM VEDISCHEN VOLKE.

KAPITEL V.

ANSIEDELUNG UND WOHNUNG.

Die vedischen Arier waren, als sie auf ihrer Wanderung an den Indus und in das Penjāb kamen, kein eigentliches Nomadenvolk mehr: Heerden bildeten zwar noch immer den Hauptbesitz der Familie, aber daneben trieb man auch Ackerbau. Sie hatten daher schon das bewegliche Zelt des Hirten und Nomaden mit einem festern Obdach vertauscht. Dass die vedischen Stämme ein mehr sesshaftes Volk waren, drückt sich unverkennbar in *kṛshṭi* »Volk, Leute« aus: *karsh* heisst im Veda fast allgemein »pflügen«, *kṛshi* ist der »bebaute Acker«, *kṛshṭi* kann daher ursprünglich nichts anderes als die Gesammtheit der Ackerbau treibenden Leute bezeichnet haben. Wenn es aber im Rigveda in die allgemeinere Bedeutung »Leute« übergegangen ist, so zeigt dies evident, dass schon ein bedeutender Zeitraum verflossen sein musste, seit man zum ersten Male versucht hatte, den Boden zu durchfurchen. Allgemeine Ausdrücke für Ansiedelung sind noch *vasati, kshiti;* ersteres wird selten mehr vom menschlichen Aufenthalt gewählt, was sehr charakteristisch ist, denn es bezeichnet seiner Etymologie nach nur »das Verweilen über Nacht« und dann »den Ort des Aufenthaltes«: die Wohnungen der vedischen Arier waren aber schon mehr als dies.

Soweit die Angaben der Rishi reichen, wohnte man nicht einzeln, sondern immer in Ortschaften zusammen, die den Namen *grāma* führen. Rv. 10, 127, 5: »Zur Ruhe geht man in den Dörfern, zur Ruh was läuft, zur Ruh was fliegt, zur Ruhe selbst der gierige Aar«; Rv. 1, 114, 1: »Diese Preislieder bringen wir

Rudra dem starken, dem lockigen Männerbeherrscher dar, damit es wohl ergehe dem Zwei- und Vierfüssigen, Gedeihen und Unversehrtheit herrsche in diesem Dorfe.« Ins Dorf kehren die Kühe von der Weide zurück (Rv. 10, 149, 4); Agni ist Schützer in den Dörfern (Rv. 1. 44. 10). Dies haben wir wohl ganz wörtlich zu verstehen, in so fern man, um reissende Thiere wie Löwe, Wolf vom Einbruch abzuhalten (Rv. 1, 174, 3; 10, 127, 6), Feuer anzündete in der Nacht.

Der Gegensatz von *grāma* »Dorf«, um welches herum das bebaute und beweidete Land lag, ist *araṇya* »die Wildniss«, die uncultivierten, zum Theil von Wald bewachsenen Strecken: »O Araṇyāni, Araṇyāni, du da, du verirrst dich: warum erfragst du nicht das Dorf? Kommt's niemals über dich wie Furcht?« fragt daher der Sänger die Genie der Wildniss und Waldeinsamkeit (Rv. 10, 146, 1); vgl. Av. 12, 1, 56; Vāj. S. 3, 45; 20, 16. Dasselbe wie *grāma* drückt noch öfter *vṛjana* aus, nur dass es die Sache mehr von einer anderen Seite nennt, es ist die umfriedigte, geschlossene Niederlassung *kshiti dhruvā;* vgl. Rv. 1, 73, 2: »Er (Agni), welcher wie Gott Savitar, der lautern Sinnes, mit Einsicht schützet alle Ortschaften *(vṛjanāni viçvā)*« mit Rv. 1. 73, 4: »Dir, o Agni, dem trauten, im Hause entflammten sind die Männer ergeben in den Ortschaften *(kshitishu dhruvāsu)*.« »Hier in diesem Dorfe *(vṛjane)*, o Indra, wollen wir unter deinem Schutz mit den Opferherrn vereint reich an Helden sein« Rv. 1, 51, 15.

Ein grösserer, befestigter Platz, der bei Einfällen anderer Stämme sicheren Schutz für Habe und Gut gewährte, hiess *pur*. Häufig werden die vielen Burgen der Urbewohner erwähnt, die Indra zu Gunsten der Arier brach und ihnen die Schätze derselben, d. h. die dorthin geflüchteten Kühe auslieferte: »Erschliesse uns grossen Reichthum, o Indra, wie eine rinderreiche Burg« Rv. 8, 6, 23. Wenn es von den Burgen der Dämonen öfters heisst, dass sie *āyasī* »ehern« sind, so berechtigt uns doch nichts zu der Annahme, das die wirklichen Burgen der Urbewohner oder Arier etwa eherne Befestigungen hatten: heisst ja Rv. 7, 95 1 sogar ein Fluss eine »eherne Burg« *(āyasī pūḥ)*. Wollte man die Kämpfe Indra's seiner Grösse angemessen gestalten, so musste man die Hindernisse demgemäss vergrössern. Wird doch

Niemand, wenn es von Agni heisst, »er sei eine eherne Burg von hundert Umwallungen« Rv. 7, 15, 14, oder von den Marut »schützt mit Burgen von hundert Umwallungen vor Schaden und Unbill« Rv. 1, 166, 8, im Ernste daran denken, solche Burgen auf die Erde zu versetzen. Was diese ehernen Burgen, in die Wirklichkeit zurück übersetzt, waren, lässt der Rigveda noch deutlich erkennen. An zahlreichen Stellen werden die hundert unwiderstehlichen, wohlbefestigten *(dṛṁhita)* Burgen des Çambara erwähnt, die Indra zerstört; ihre wahre Gestalt enthüllt nun Rv. 6, 47, 2 deutlich: »Dieser lieblich mundende war am meisten berauschend, an dem sich Indra bei der Schlacht gegen den Feind berauschte, er der die vielen Anstrengungen des Çambara zurückschlug, seine neunundneunzig Erdaufwürfe *(dĕhī)* niederwarf.« *Pur* war weiter nichts als ein Fleck Landes, der mit Erdaufwürfen ringsum geschützt war; sie wurde dabei, um den Angriff noch zu erschweren, auf Anhöhen angelegt. Sollten die Burgen sehr fest werden, so gebrauchte man Steine zur Umwallung des Platzes: »Die hundert steinernen Burgen warf Indra auseinander für den frommen Divodāsa« Rv. 4, 30, 20. Zur Zeit des Friedens, wenn keine Gefahr eines feindlichen Angriffs drohte, waren die Burgen, so fern sie überhaupt dann bestanden, verlassen; nirgends finden wir *pur* als bewohnt geschildert, wie wir dies von *grāma* und *vṛjana* gesehen haben: sie besteht eben nur zum Schutz. Hören wir doch, wie ein Sänger die Vorbereitungen zu einem grössern Kampfe schildert, in dem er offenbar mit zum angegriffenen Theil gehörte: »Macht einen Zaun — eine Verschanzung von Pfählen *(vraja)* —, der schütze euch die Männer; näht dichte und breite Panzer zusammen; macht eherne, unwiderstehliche Burgen *(puro āyasīradhṛshṭāḥ)*. Euer Topf soll nicht leck werden, macht ihn fest« Rv. 10, 101, 8. Oefters mag diese *pur* innerhalb der Ansiedelung *(grāma)* selbst gelegen haben. Aehnliche Verhältnisse bestehen noch jetzt in den ins nördliche Penjāb auslaufenden Gebirgsketten des Himālaya: »In dieser Hinsicht, d. h. in Bezug auf Plünderung und Raub, ist kein Dorf vor dem zunächst gelegenen sicher, und jedes ist mit einem dichten und breiten Zaun der dornigsten Ziziphus befestigt, durch welchen ein Eingang führt, welcher ebenfalls jeden Abend mit diesen Dornen belegt wird; sicher

eines der besten Vertheidigungsmittel der Welt. In der Mitte befindet sich noch eine Citadelle, mit Erdmauern umgeben, welche die Kostbarkeiten aller Einwohner enthält« Hügel Kashmir 2, 45.

An drei Stellen des Rigveda haben die *pur* das Beiwort *çārada:* »Es haben diese deine Heldenkraft die Pūru kennen gelernt, als du, o Indra, die Burgen, die *çāradīḥ,* niederwarfst« Rv. 1, 131, 4. »Du züchtigtest, o Indra, die übermüthige Rede führenden Stämme, als du die sieben Burgen *çāradīḥ,* ihre Wehr, brachst; du setztest die wogenden Wasser in Fluss, unterwarfst dem jugendlichen Purukutsa den Feind« Rv. 1. 174, 2. »Mögen wir aufs Neue durch deine Huld siegen, o Indra: es preisen hier mit Opfern die Pūru (deine frühere Hülfe), dass du die sieben Burgen *çāradīḥ,* die Wehr, brachst, die Dasyustämme schlugst dem Purukutsa helfend« Rv. 6, 20, 10. Roth gibt an diesen drei Stellen *çārada* mit »alt«; dies gienge nur an, wenn das Wort sonst häufig diese Bedeutung hätte, es hier also Epitheton ornans wäre, was jedoch nicht der Fall ist. Grassmann übersetzt der Etymologie nach »herbstlich« und bezieht es auf »die Wolkenburgen der Dämonen«. Von Dämonen kann ich nichts bemerken in diesen Stellen, es handelt sich in allen dreien um irdische Verhältnisse, um einen Kampf der Pūru unter ihrem Herrscher Purukutsa gegen die Urbewohner, die sich in die *puraḥ çāradīḥ* zum Schutz *(çarman)* zurückgezogen hatten: *çārada* kann daher nur ein unterscheidendes Beiwort sein. Die Bedeutung desselben hat, wie ich glaube, Ludwig gefunden, wenn ich seine Uebersetzung richtig fasse: er übersetzt an dritter Stelle »die sieben Burgen die Zuflucht des Winters«. *Çārada* ist Av. 5, 22, 13 Beiwort des Fiebers (Takman), weil die Regenzeit und die darauf folgende schwüle Herbstzeit *(çarad)* die Hauptursache der Fieber in jenen Gegenden bilden. In derselben Zeit nun pflegen noch jetzt alljährlich die Flüsse des Penjāb sich mit Wassermassen zu füllen, die häufig die Ufer überfluthen und grosse Verheerungen anrichten. Vor 3000 Jahren und mehr wird es nicht anders gewesen sein. Vor dem verheerenden Element flüchtete man Hab und Gut aus den Ansiedelungen in die auf Anhöhen befindlichen Burgen, die nach der Zeit, in der dies geschah, das Beiwort *çārada* bekommen.

Berücksichtigen wir nun, dass nach Rv. 7, 96, 2 die Pūru zu beiden Seiten die Rasenufer der Sindhu bewohnen *(adhikshiyanti)*, so liegt der Schluss sehr nahe, dass dies eben der Schauplatz ist, auf dem die in den angeführten Versen geschilderten Kämpfe sich abspielen: Die Pūru unter ihrem jugendlichen Herrscher Purukutsa kamen zu der noch von Urbewohnern besiedelten Sindhu: die letzteren zogen sich mit Hab und Gut in die *pur* zurück, die ihnen sonst schon öfters zur Zeit des Çarad gegen die austretenden Wogenmassen der Sindhu Schutz *(çarman)* gewährt hatten. Purukutsa jedoch, von Indra unterstützt, warf die Burgen nieder *(ava-tar)* und siedelte sich mit seinem Volk hier an.

Noch eine andere Stelle des Rigveda spricht von diesem Kampfe, die ich anführen will, weil sie uns die Art und Weise kennen lehrt, wie die Burgen erobert wurden: »Aus Furcht vor dir entflohen die schwarzen Leute, sie zerstoben *(asamana)* Hab und Gut zurücklassend, als du Agni Vaiçvānara, für den Pūru flammend, ihre Burgen zerbrechend aufleuchtetest« Rv. 7, 5, 3. Feuer war also das Mittel der Zerstörung, wie wir aus dieser und mancher anderen Stelle, in der man des Agni Dienste gedenkt, kennen lernen. Sehr begreiflich, sahen wir doch aus Rv. 10, 101, 8, dass öfters ein Zaun von Pfählen *(vraja)* die Verschanzung bildete.

Da es bei verschiedenen Gelehrten eine fest eingebürgerte Lieblingsidee ist, die vedischen Arier und noch mehr die von ihnen unterworfenen oder vertriebenen Urbewohner (Dasyu) als ein Volk zu denken, das zahlreiche Städte bewohnte, so lohnt es sich der Mühe, vergleichsweise auf die Ergebnisse kurz hinzuweisen, zu denen die Forschung auf dem Gebiet der Alterthumskunde anderer indogerm. Völker für eine gleiche Periode gelangt ist.

Tacitus nennt Germania cap. 16 es eine allbekannte Thatsache, dass die Germanen seiner Zeit keine Städte bewohnen (nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est); dies wird von allen alten Quellen bestätigt, sodass schon daher des Ptolemaeus Bericht über nahezu 90 Städte *(πόλεις)* Germaniens, deren Lage er genau angibt, hinfällig wird. Zudem können wir vollständig nachweisen, wie er zu dem Irrthum kam: links des

Rheines gelegene Städte hat er ins Innere Deutschlands versetzt, Castelle der Römer, Kaufplätze, deren Namen ihm bekannt geworden, für Städte ausgegeben. Bis zum Beginn des achten Jahrhunderts waren dieselben im inneren Deutschland unbekannt.

Auch die Slaven kannten bis in historische Zeit keine befestigten Städte, sondern wohnten in offenen Niederlassungen und bauten ihre Häuser auseinander (Prokopius De bello Gotico 3, 14). Zwar gibt es slavische Alterthumsforscher, die das Gegentheil behaupten: es handelt sich um die besonders im südlichen Russland so zahlreich vorkommenden *gorodište*. Das Wort bedeutet einfach Ort wo ein *gorodŭ (gradŭ)* früher war. Hier treffen wir nun bei verschiedenen slavischen Gelehrten dieselbe Logik wie bei einzelnen Sanskritisten. Letztere räsonieren: *pur* respect. *pura* bedeutet in nachvedischer Zeit »Stadt«, *πόλις*, das nahezu identisch ist, bezeichnet ebenfalls nach Ausweis der Wörterbücher »Stadt«; es müssen daher die zahlreichen vedischen *pur* gleichfalls »Städte« gewesen sein selbst auf die Gefahr hin, dass sich nicht überall willig die Texte fügen. Erstere schliessen ebenso: *gorodŭ (gradŭ)* heisst einfach »Stadt«; folglich sind die *gorodište* Ruinen alter Städte, wie denn auch in russischen Wörterbüchern zu lesen ist. Die Litteratur über diese Frage bis 1872 findet man bei Krek Einleitung in die slav. Litteratur Seite 113 Anm. Seitdem ist ein durch das gebotene Material höchst dankenswerthes Buch erschienen Drevnie goroda Rossii. Istoriko-joridičeskoe izslědovanie A. Samokvasova S.-Peterburgŭ 1873. Der Verfasser hat die in dem nordöstlich von Kiew gelegenen Gouvernement Černigovŭ befindlichen Gorodiste eingehend untersucht. Für unseren Zweck reichen seine gewissermassen zusammenfassenden Worte Seite 113 aus: »Die älteren Gorodište sind, mit wenigen Ausnahmen, angelegt auf den höchsten Punkten der hohen Ufer und sind daher von zwei oder drei Seiten geschützt durch natürliche Abhänge oder steile Abfälle nach dem Fluss hin; aber von der Seite, die sich anschliesst an das ebene, offene Feld, sind sie umgeben mit künstlichen Befestigungen, Wällen und Gräben. Die wenigen Gorodište, die eine Ausnahme machen, befinden sich an niedrigen Orten in Auen *(na lugachŭ)* und in diesem Fall stets an Stellen, die von allen Seiten von Wasser umgeben sind oder sich umgeben lassen. Gorodište, die

entfernt von Flüssen liegen, habe ich nirgends getroffen. Der innere Raum, der freie Platz in denjenigen Gorodište, die angelegt sind auf den hohen Ufern, stellt stets einen Abschnitt des Berges dar, der getrennt ist von der anstossenden Ebene durch einen aufgeworfenen Wall und einen vertieften Graben, aber an der Seite der natürlichen Befestigungen gleichmässig abgeschnitten ist, sodass der Zugang zu dem Gorodište von der Ebene aus sehr beschwerlich, aber die Zufahrt unmöglich ist. Die Grösse des freien Platzes der grösseren Anzahl der von mir untersuchten Gorodište wechselt von 300 zu 450 Schritt im Umfang; aber es begegnen kleinere bis zu 200 und grössere bis zu 1000 Schritt im Umfang.« — Wenn ich zu diesen Thatsachen noch hinzu füge, dass die beigegebene, höchst instructive Karte des einen Gouvernement's Černigovŭ nach meiner Zählung 171 solcher Gorodište aufweist, so wird jeder Unbefangene mir zugeben, dass ein gut Stück nationaler Schwärmerei dazu gehört, hier überall Ruinen alter Städte zu sehen. Solchem wohlgemeinten Patriotismus ist dann auch A. Leontovičŭ entgegen getreten im 2. Bande des Sbornikŭ gosudarstvenichu znanij. — Es dienten diese Gorodište in Kriegszeiten zur Schutzwehr vermöge ihrer günstigen Lage; in Friedenszeiten waren sie wohl Sammelplätze mehrerer Ortschaften zu Festen und Märkten.

Ein Gleiches gilt, wie Mommsen zeigt, von den in einzelnen Landschaften Italiens zahlreich vorkommenden alterthümlichen Mauerringen, »die als 'verödete Städte' mit einzelnen Tempeln das Staunen der römischen wie der heutigen Archäologen erregten, von denen jene ihre 'Urbewohner', diese ihre Pelasger hier unterbringen zu können meinten.« Mommsen Römische Geschichte I. 37.

Mich wieder zum vedischen Volke wendend, glaube ich auf Grund der beigebrachten Angaben der Sänger constatieren zu können, dass auch den vedischen Stämmen des Fünfstromlandes sowie den Urbewohnern S t ä d t e d. h. grössere, enger aneinander gebaute Häusercomplexe, mit Wall und Graben umgeben und fest bewohnt, vollständig unbekannt waren. Nirgends findet sich mit einiger Sicherheit der Name einer Stadt in den Liedern des Rigveda. Man wohnte vielmehr in Dörfern, Weilern *(grāma)*, die meistentheils völlig offen waren; auf ihre Anlage kann wo-

möglich des Tacitus Bericht von den germanischen Ansiedlungen völlige Anwendung finden: »vicos locant non in nostrum morem connexis et cohaerentibus aedificiis: suam quisque domum spatio circumdat«; denn die Abends ins Dorf zurück kehrenden zahlreichen Rindviehheerden wird Jeder bei seinem Hause eingepfercht haben. Zum Schutze, sowohl gegen die Angriffe von Feinden als gegen Ueberschwemmungen, dienten die *pur;* sie waren, so weit wir sehen können, auf erhöhten Punkten *(giri, parvata)* gelegene und durch Erdaufwürfe und Gräben geschützte Plätze, in denen man zur Zeit der Gefahr sich mit Hab und Gut barg. Sie mögen besonders häufig an den Ufern der Flüsse gewesen sein, da an diesen nach den Zeugnissen der vedischen Lieder sich die hartnäckigsten Kämpfe abspielten: Zehnkönigeschlacht an der Parushṇī (Rv. 7, 18), Kampf der Tṛtsu und des Bheda an der Yamunā (Rv. 7. 18, 19), Niederlage des Arṇa und Citraratha an der Sarayu (Rv. 4. 30. 18), Kampf der Pūru an der Sindhu (Seite 145); weiteres siehe Seite 104. Für die Annahme, dass die *pur* auch als Sammelplätze für grössere Festfeierlichkeiten dienten, wüsste ich keinen Anhaltspunkt.

Wenn ein Stamm nach Wanderung und Kämpfen in Besitz der passenden Landschaft gelangt war und die sich näher Verwandten innerhalb des Stammes eine ihnen behagende Gegend, die hinlänglich fruchtbares Weide- und Ackerland bot, entweder nach eignem Belieben oder nach gemeinsamer Uebereinstimmung sich zueigneten — worüber nähere Nachricht fehlt —, dann entzündete jeder Hausvater zum Zeichen der Niederlassung das heilige Feuer, steckte rings um dasselbe Haus und Hof ab und gründete an dieser Stätte die feste Wohnung. Heisst es doch von Agni: »Mitten im Hause *(madhye duroṇe)* sitzt der erfreuende« Rv. 1, 69, 2: er ist der Mittelpunkt einer jeden Ansiedlung (*nābhiḥ kshitīnām* Rv. 1. 59. 1) d. h. mitten im Hause war die Stelle wo das Herdfeuer flammte.

Was nun den weitern Aufbau der Häuser, die innere Einrichtung anbelangt, so sind wir durch die Lieder des Rigveda nur höchst ungenügend darüber unterrichtet. Muir ST. 5, 461 vermuthet, dass, wie noch jetzt in den nordwestlichen Provinzen Indiens und im Penjāb die Häuser vielfach ganz ohne Stein,

einfach aus lehmiger Erde aufgeführt werden, es auch schon bei den vedischen Ariern der Fall gewesen sei.

Der gewöhnliche Name für Haus ist *dam*, *dama* oder *gṛha*; *pastyā* scheint umfassender zu sein, Haus und Hof, die ganze Niederlassung einer Familie zu bezeichnen. Dasselbe, insofern Haus und Hof umfriedigt waren, bedeutet *harmya*. Beim Zug der Marut beben die lebenden Wesen und die Wohnungen (*bhuvanāni harmyā*, Rv. 1, 166, 4); was hier *bhuvanāni*, drückt Rv. 1, 121, 1 *harmyasya viçaḥ* »die Bewohner der Ansiedelung« aus. Es sind dies nicht allein Menschen; in den Nebengebäuden des Hauses werden ja die Jungen der Kühe gehalten, während jene auf der Weide sind: »Sie (die Marut) gleichen glänzenden, im Stalle gehaltenen Jungen (*harmyēshṭhāḥ çiçavaḥ*), spielenden, milchsaugenden Kälbern« Rv. 7, 56, 16. Auch Schafe sind daselbst, und so werden Rv. 10, 106, 5 die Açvin in den Ställen gepflegten Widdern verglichen. Haus und Hof war, wie bemerkt, umfriedigt, verschliessbar: »Ich schliesse diesen (d. h. den vorhergenannten Vater, Mutter u. s. w.) die Augen zu so fest wie dieses *harmya*« singt in ihrem Zauberlied die den Buhlen erwartende Jungfrau Rv. 7, 55, 6. Wesentlicher Theil eines Hauses war in jener Zeit eine wohlbefestigte Thür (*dvar, dvāra*); als weitere Bezeichnung des Hauses finden wir daher *duroṇa*, »das mit einer Thür versehene, verschliessbare« (aus *duravan-a* wie *maghonaḥ* aus *maghavanaḥ* s. Benfey Or. und Occ. 3, 143, Anm. 1158). Das Haus war in verschiedene Räumlichkeiten eingetheilt, was der Plural von *gṛha* andeutet: »Ziehe ins Haus (*gṛhān*) ein, damit du Hausherrin seiest« wird der Neuvermählten zugerufen Rv. 10, 85, 26. So steht ferner Rv. 5, 76, 4 der Pluralis *gṛhāḥ* ganz gleichbedeutend mit dem Singularis *duroṇam*: »Dieser Ort war schon ehemals euer Heim, diese Räumlichkeiten, o Açvin, dieses Haus.«

Viel mehr als die Lieder des Rigveda liefert uns der Atharvaveda zur Reconstruierung eines vedischen Hauses. In Verbindung mit noch nicht erwähnten Benennungen des Rigveda soll aus diesem Materiale im Folgenden eine Reconstruction, wenigstens in den äussersten Umrissen, vorgenommen werden. In Betracht kommen hauptsächlich Av. 3, 12 und 9, 3; ersterer Hymnus lautet:

1. Hier eben errichte ich mir eine feste Hütte *(dhruvām çālām),* auf sicherer Unterlage steht sie, fetttränfelnd. In dich da, o Hütte, wollen wir mit allen Männern, tüchtigen, unversehrten Männern einziehen.

2. Hier eben stehe fest, o Hütte, reich an Rossen, reich an Rindern, reich an Wonne; reich an Labung, reich an Butter, reich an Milch erhebe dich zu grossem Glück.

3. Geräumig bist du, o Hütte, mit hohem Dache versehen, gefüllt mit reinem Korn (?); zu dir eile das Kalb, zu dir springe ein Knäblein, zu dir sollen am Abend die Milchkühe herbeiströmen.

4. Diese Hütte soll aufbauen Savitar, Vāyu, Indra, Bṛhaspati der kundigen Sinnes; die Marut sollen sie mit Butter beträufeln, König Bhaga soll das Pflugland (? die Saat) wurzeln machen.

5. O schützende, erfreuende Genie des Baues, errichtet ist die göttliche durch die Götter zuerst; nachdem du dich in Rohr gekleidet hast, sei holdgesinnt und spende uns Reichthum und Helden.

6. Richtig besteige du, o Balken, den Pfeiler, kräftig waltend verscheuche die Feinde. Nicht sollen Schaden nehmen die Bewohner dieser Räumlichkeiten *(gṛhāṇām);* o Hütte, mögen wir im Verein mit allen Männern hundert Herbste leben.

7. Zu ihr ist gekommen der zarte Knabe, zu ihr das Kalb mit allen übrigen Hausthieren,* zu ihr ist gekommen ein Krug von Parisrut sammt den Töpfen saurer Milch.**

---

* *jagat* hat öfter den speciellen Sinn »Hausthier«: »Du (Maṇi) bist am vorzüglichsten unter den Heilpflanzen, wie der Ochs unter den Hausthieren *(jagatām),* der Tiger unter den wilden Thieren *(çvapadām* »den hundsfüssigen« Wolf, Hyäne etc.)« Av. 8, 5, 11. »Wohlergehen sei unserer Mutter und unserm Vater; Wohlergehen den Kühen, den Hausthieren insgesammt *(jagato),* unsern Leuten« Av. 1, 31, 4. Dass *jagat* an letzterer Stelle die übrigen Hausthiere bezeichnet, lehrt deutlich ein Vergleich von Av. 19, 47, 10; V. S. 3, 59; Av. 10, 1, 29. Versteht der vedische Arier doch auch unter dem vierfüssigen Gethier *(catushpād paçu)* neben sich nur die Hausthiere. Wir müssen uns überhaupt hüten, solche kosmopolitischen Begriffe, wie wir sie mit unserm »Thier, Mensch, Wesen« etc. verbinden, dem vedischen Volke ohne weiteres unterzuschieben. Diese Wörter rufen bei ihm viel concretere Vorstellungen hervor als bei Menschen des neunzehnten Jahrhunderts, unter denen es viele gibt, die noch nie ein Thier ihr Eigenthum genannt haben.

** Vergl. Āçvalāy. Gṛhyas. 2, 8; Pāraskara Gṛhyas. 3, 4.

8. Bring herbei, o Weib, diesen gefüllten Krug, den Strom der Butter, vereinigt mit Amṛta: diese Trinker ehre mit Amṛta; die Erfüllung unserer Wünsche schütze sie (*ēnām* die Hütte).

9. Ich bringe herbei diese Wasser, die von Krankheit *(yakshma)* freien, die Krankheiten vernichtenden; ich betrete diese Räume *(gṛhān)* mit dem unsterblichen Feuer.

Und Av. 9, 3:

1. Der alle Schätze enthaltenden Hütte lösen wir auf die Knoten der Strebepfeiler, der Stützbalken und der Deckbalken.

2. Welcher Knoten an dir, o alle Schätze enthaltende, welche Schlinge und Band gemacht ist, das löse ich mit meinem Spruche auf wie Bṛhaspati die Höhle.

3. Ich habe angefügt, habe fest zusammengefügt; dauerhafte Knoten dir bereitet; die Gelenke kennend wie ein Schlächter, löse ich sie mit Indra auf.

4. Ich löse auf die Knoten an den Sparren, an den Riegeln, an den Verbänden und am Rohr, an den Seitenpfosten, o du alle Schätze bergende.

5. Ich löse auf mit der Genie des Baues die Knoten an den Klammern, an den Rohrbüscheln und an den Verbänden.

6. Welche Schlingen inwendig an dich gebunden wurden *raṇyāya kaṁ* (?), die lösen wir dir; sei uns heilsam, o Genie des Hauses, wenn du aufgebaut bist.

7. Ein Aufbewahrungsort für Somapflanzen (Vorrathskammer), eine Wohnung des Agni (Feuerstätte), ein Sitz der Frauen (Frauengemach), ein Schuppen *(sadas)*: ein Sitz der Götter bist du, o göttliche Hütte.

8. Das Netz, das tausendäugige, das am Scheitel *(vishūvati)* über den Schopf gespannt ist, das festgebundene, aufgelegte, lösen wir durchs Gebet los.

9. Wer dich, o Hütte, in Besitz nimmt, und durch wen du aufgerichtet bist, diese beiden, o Genie des Hauses, sollen leben hundert Jahre.

10. Dort tretet an jenen* heran; fest, verbunden, zugerichtet bist du (o Hütte), deren einzelne Glieder und Gelenke wir lösen.

---

* Wen? etwa *ēnām* zu lesen?

11. Wer dich, o Hütte, erbaute, die Bäume zusammenbrachte, für die Nachkommenschaft machte er dich, Prajāpati, der höchste.

12. Verehrung ihm (Prajāpati?). Verehrung dem Geber, Verehrung dem Herrn des Hauses bringen wir dar; Verehrung dem das heilige Werk verrichtenden Agni, und Verehrung dem Purusha.

13. Den Rindern, den Rossen Verehrung und dem was in der Hütte geboren wird; die du gebierst und an Nachkommen reich sein wirst, dir lösen wir die Schlingen.

14. Den Agni birgst du drinnen, die Menschen sammt dem Vieh; die du gebierst und an Nachkommen reich sein wirst, dir lösen wir die Schlingen.

15. Welcher Raum zwischen Himmel und Erde, damit nehme ich diese Hütte für dich in Besitz: was den Luftraum ausmisst, das mache ich zur Höhle (d. h. zum Aufbewahrungsort) für die Kleinodien; damit nehme ich die Hütte für dich in Besitz.

16. Nahrungsreich, milchreich auf der Erde errichtet, erbaut, tragend den, der alle Speisen enthält,* verletze nicht die, die von dir Besitz ergreifen.

17. Mit Rohr umhüllt, Rohrbüschel angezogen habend ist die Hütte, wie die Nacht zur Ruhe bringend und beherbergend; auf der Erde aufgebaut stehst du da, als ob du Hände und Füsse hättest.

18. Ich löse öffnend auf die Decke von der Schilfmatte, das durch Varuṇa bedeckte soll Mitra am Morgen öffnen.

19. Die unter Gebet erbaute Hütte, die durch Seher erbaute, gegründete schützt Indra und Agni, die Hütte, den Soma enthaltenden Sitz.

20. Geflecht ist auf Geflecht, Behälter auf Behälter gedeckt, dort wird der Mensch geboren, wo ja alles geboren wird.

21. Die Hütte, welche zwei-, vier-, sechspfostig errichtet wird, — in der acht-, zehnpfostigen Hütte, der Herrin des Baues liegt Agni wie in einem Mutterschooss.

---

* Agni? oder ist *viçvānna* ein Karmadhāraya wie *viçvāyu* in einigen Stellen des Rigveda von Roth genommen wird?

22. An die zugewendete trete ich zugewendet, o Hütte, die nicht verletzende: denn Agni ist schon drinnen und die Wasser, des Opfers erste Thür (d. h. Eingang, Beginn).

23. Jene Wasser bringe ich herbei, die von Krankheit freien, Krankheit vernichtenden: ich betrete die Räumlichkeiten mit dem unsterblichen Agni.

24. Lege uns keine Schlingen an, obwohl eine schwere Last, sei leicht: wie ein Weib, o Hütte, tragen wir dich, wohin unser Verlangen steht.

Beide Lieder werden beim Beziehen eines fertig dastehenden Hauses gesprochen, das unsterbliche (d. h. nie verlöschende) Feuer wird zuerst hineingetragen. Die Situation für den zweiten Hymnus ist speciell die, dass vorher noch ein fingierter Zauber — deutlich sind Ṛc 5, 6, 24 — an allen Theilen der Hütte gelöst werden soll: unsichtbare Schlingen lagen gleichsam überall. Eigenthümlich ist dem Liede Av. 9, 3 ferner noch, dass, falls wir ein Ganzes vor uns haben, an mehreren Stellen des Hauses Bau und Einrichtung einem errichteten Opferaltar sammt zugehörigen Verrichtungen verglichen ist.

Viele der im zweiten Liede vorkommenden Benennungen begegnen sonst nicht und ihre Bedeutung kann daher nur aus der Etymologie gefolgert werden. Soviel ist klar, dass Muir's Vermuthung auf die hier beschriebenen Wohnungen nicht passt: das ganze Haus war reiner Holzbau wie noch zu Megasthenes Zeiten (Arrian Indica 10, 2).

Strebepfeiler (*upamit, sthūṇa*, cf. Rv. 1, 59, 1) — wohl vier — wurden auf festem Grunde errichtet, Stützbalken *(pratimit)* lehnten sich schräg wider dieselben; Deckbalken *(parimit)* verbanden die Grund- und Eckpfeiler des Hauses; lange Bambusstäbe *(vaṁça)* lagen auf ihnen und bildeten als Sparren das hohe Dach *(chandas)*. Zwischen den Eckpfeilern wurden je nach Grösse des Baues verschiedene Pfosten *(paksha)* noch aufgerichtet. Mit Stroh oder Rohr *(tṛṇa)*, in Bündel gebunden *(palada)*, füllte man die Zwischenräume in den Wänden aus und überzog *(vas)* gewissermassen das Ganze damit. Riegel, Klammern, Stricke, Riemen hielten die einzelnen Theile zusammen. Derjenige Pfeiler der Vorderwand, an dem die Thür befestigt war, hiess *duryo yūpaḥ* (Rv. 1, 51, 14): die Umfassung, der Rahmen sammt der

Thür selbst heisst *ātā** (Rv. 9. 5. 5). Verschlossen wurde die Thür ähnlich wie beim homerischen Hause mit einem Riemen *(syūman):* »Den Thürriemen lösend tritt sie hervor die Hausherrin, die schätzereiche Ushas« Rv. 3. 61. 4.**

Von einzelnen Räumlichkeiten des Hauses werden vier genannt (Av. 9. 3. 7) *havirdhāna, agniçāla, patnīnām̃ sadana, sadas.* Diese Bezeichnungen sind vom Opfer hergenommen (V. S. 19, 18). Unter *agniçala* werden wir wohl die Stätte des Herdfeuers, das allgemeine Wohngemach zu suchen haben; *havirdhāna* — beim Opfer der überdachte Platz, wo die zum Pressen bestimmten Somapflanzen sich befanden — bezeichnet dann die »Vorrathskammer«, Aufbewahrungsort für Feldfrüchte und dergleichen; *patnīnām̃ sadana* — eine am Opferplatz errichtete Hütte, bestimmt für die Weiber und häuslichen Verrichtungen des Opfernden — ist das Frauengemach; *sadas* endlich — beim Opfer ein im Opferraum östlich vom *prācīnavamça (agniçāla)* errichteter Schuppen — begreift dann die Nebengebäude in sich.

Ueber die Möblierung des Hauses sind die Nachrichten des Rigveda höchst dürftig: nach Rv. 7, 55, 8 schlafen die Frauen auf Bänken *(prōshṭha),* auf Sänften oder Tragsesseln *(vahya)* und in Betten *(talpa).* Die Sänfte *(vahya)* diente wol allgemein zum

* *ātā* entspricht, wie Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung. 19, 401. 23, 84 gezeigt ist, lat. *antae* »Pfeiler vorn am Gebäude zu beiden Seiten der Thür«, altn. *önd* — Stamm *andā* — »Vorzimmer«. Aber auch das Altbaktr. stellt, was man noch nicht bemerkt zu haben scheint, sich dazu. Mihir Yasht 28 heisst es: *Mithrem vourugaoyaoitīm — yō çtunāo vīdhārayēiti berezimitahē nmānahē — çtawrāo āithyāo kerenaoiti.* Nach Justi muss man übersetzen: »Mithra den über weite Triften herrschenden, welcher die Säulen des hochgebauten Hauses hält, sie fest und unvergänglich macht.« Justi's Etymologie *a-ithya* »unvergänglich« wird durch die lautliche Form des Wortes *āithya* unmöglich: *āithya* ist fem. Substantiv und in der Bedeutung gleich ved. *ātā*, nur mit einem andern Suffix versehen — vergl. lat *ansā-* = altn. *æs*, d. i. Stamm *ansyā* —; es ist also zu übersetzen »welcher die Säulen des hochgebauten Hauses hält, die festen Thürpfeiler verfertigt.« Vedisch *ātā* ist aus **antā* entstanden wie *āti* aus **anti*; die Zwischenstufe, Nasalvocal, liegt in altb. *āithya* vor.

** Sowohl Grassmann (»Auflösend gleichsam ihren Gurt erscheint sie, die prächtige Röthe, Herrin sie des Kuhstalles«) als Ludwig (»Herabschüttelnd gleichsam den Zügel kommt die Ushas, die Herrin des Stalles, die reiche«) haben die Stelle missverstanden. Bei ihrer Auffassung ist *svasarasya patnī* ganz müssig. Auch Rv. 1, 113, 14 heisst es von der Ushas: »Mit ihrem Glanze leuchtete sie auf (erschien sie) an des Himmels Thoren *(ātāsu).*«

Ausruhen auch am Tage: »Du *(devyoshadhe)* stiegst auf die Erde empor wie ein ermüdetes Weib auf die Sänfte« Av. 4, 20. 3.

Das Ruhebett auf dem Brautwagen, auf das die Braut bei der Wegfahrt aus dem elterlichen Hause stieg, stand auf vier Füssen; auf ihnen befand sich ein Gestell, das aus vier Rahmenbrettern *(ushyala)* zusammengesetzt war; der Länge nach waren Gurte *(vardhra)* darin gespannt Av. 14, 1. 60. Eine Aufzählung einzelner Theile am Lager (*āsandī* Lehnstuhl) des Vrātya erhalten wir Av. 15, 3: »Sommer und Frühling sind zwei Füsse an demselben. Herbst und Regengüsse die beiden andern: die Sāman Bṛhad und Rathantara waren die beiden Langbretter des Gestells (*anūcye* : *»pārçvadvayavartinī phalake«* Sāy. zu Ait. Br. 8. 12). Yajñāyajñiya und Vāmadevya die beiden Querbretter *(tiraçce)*. Die Ṛc bildeten die der Länge nach im Gestell gespannten Gurten *(prāñcastantavaḥ)*, die Yajus die in die Quere gespannten *(tiryāñcaḥ)*, der Veda ist die über diese Gurten gespreitete Decke (das Unterbett *āstaraṇa*), das Brahma die Decke *(upabarhaṇa)*, Sāman das Sitzkissen *(āsāda)*, Udgītha das Kopfpolster *(apaçraya)*. Auf diese *āsandī* stieg der Vrātya«. Viel Aehnlichkeit hiermit hat, wie schon Aufrecht Ind. Stud. 1, 140 bemerkt, die Beschreibung des Paryaṅka (Ruhebett) in der Kaushītakī-Upanishad; dieselbe ist von Weber l. c. 402 ff. gegeben: »Vergangenheit und Zukunft sind die beiden Vorderfüsse daran, Heil *(çrī)* und Segen *(irā)* die beiden Hinterfüsse; die beiden Sāman Bṛhad und Rathantara die beiden Langbretter *(anūcye)*, die beiden Sāman Bhadra und Yajñāyajñiya die beiden Kopfbretter unten und oben *(çīrshaṇye)*, Ṛc und Sāman sind der Aufzug in den vier Seiten des Rahmens *(prācīnātāna)*, die Yajus der Einschlag dazu *(tiraçcīnāni)*, Somastengel *(somāṁçavaḥ)* das Polster *(upastaraṇa)*, Udgītha die milchweisse Decke darüber *(upaçrī)*, Heil *(çrī)* das Kopfkissen *(ucchīrshaka)*«. Auch die Beschreibung von Indra's Thronsessel Ait. Br. 8, 5. 6. 12 kann man vergleichen.

An den Genius des Hauses (Vāstoshpati) sind im Rigveda verschiedentlich Gebete gerichtet; hierher gehört auch Rv. 7, 54, ein Spruch, der nach Pāraskara Gṛhyas. 3, 4 nach Beziehen des Hauses gesprochen werden soll:

»O Vāstoshpati, nimm uns gut auf, gewähre guten Eingang, bringe nicht Krankheit über uns; um was wir dich angehen, das

sage uns freudig zu, sei zum Heile unserm Zweifüssigen und Vierfüssigen. 1.

O Vāstoshpati, sei hülfreich uns, mehre den Hausstand mit Rindern und Rossen, o Indu: nicht alternd wollen wir in deiner Freundschaft bleiben, wie ein Vater mit den Söhnen sei zufrieden mit uns. 2.

O Vāstoshpati, möge uns zu Theil werden deine hülfreiche, erfreuende, an Mitteln reiche Genossenschaft: schütze unsern Wunsch in der Ruhe und bei der Arbeit: schützt ihr (o Götter) uns allwegs mit Wohlergehen.« 3.

Waren die Sitze der vedischen Stämme im Allgemeinen auch reich an Wasser, so kam es doch öfters vor, sei es, weil es nicht überall möglich war die Dörfer an Flüssen und Bächen anzulegen, sei es, dass vorhandene Quellen für den Bedarf nicht ausreichten, dass für die Menschen und noch mehr für die grossen Heerden Wassermangel eintrat. Diesem Uebel wusste man abzuhelfen. Man grub Brunnen (*utsaṁ khan* Rv. 10, 101, 11), die von bedeutender Tiefe waren; denn um das Wasser heraufzubefördern, bedurfte man künstlicher Vorrichtungen. Oben war ein steinernes Rad befestigt, über welches ein Riemen *(varatrā)* lief: an diesen Riemen wurde das Schöpfgefäss *(koça)* gebunden, und so das Wasser aus der Tiefe *(avata)* herauf gerollt und in die neben dem Brunnen angebrachten Tränken *(āhāva)* ausgegossen. Der terminus technicus für »einen Brunnen ausschöpfen« ist *siñc*. Diese künstlich angelegten Brunnen waren zugedeckt *(āvṛta* Rv. 1, 55, 8): ihr wesentlicher Unterschied von der an der Erdoberfläche sprudelnden Quelle *(utsa)* war, dass sie in die Tiefe giengen, daher ihr Name *avata*. Gleichwohl ist der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken nicht streng durchgeführt: waren doch die gegrabenen Brunnen, insofern nicht Cisternen ähnliche Anlagen, auch Quellen *(utsa)*. Die Epitheta der Brunnen sind »unversieglich« *(akshita)*, »wasserreich« *(udrin)*. Künstliche Wasserleitungen legte man an, um allzuentfernte Quellen nutzbar zu machen, oder Regenwasser zu sammeln: »Freundlich bist du, o Varuṇa, in dessen Mundhöhle die sieben (himmlischen) Ströme fliessen wie in eine hohle Wasserleitung *(sūrmī sushirā)*« Rv. 8, 69, 12.

Die noch nicht angeführten Stellen zum Beleg dieser Angaben sind Rv. 4, 17, 16: »Nach Rindern, Ross und Beute gierig ziehen den starken, unversieglichen Beistand gewährenden Indra wir, seine Freunde, nach Gattinnen verlangend, den Frauenspender herbei wie einen Eimer aus dem Brunnen«; Rv. 10, 101, 5—7: »Machet die Tränken bereit, füget die Riemen zusammen, wir wollen ausschöpfen den wasserreichen Brunnen, aus dem man viel schöpfen kann, der nie versiegt. Den Brunnen, neben welchem der Trog bereit steht, den mit guten Riemen versehenen, schön sich ergiessenden, den wasserreichen schöpfe ich aus. Sättiget die Rosse, erkämpft guten Sieg, rüstet den Wagen zu glücklicher Fahrt: den Brunnen, dessen Trog die Kufe, dessen Rad der (Press)stein ist, dessen Eimer ein Panzer ist, den den Männern Trank gewährenden Brunnen schöpfet aus.« Das Ganze ist eine Allegorie auf die Somabereitung; die letzte Ṛc bezieht Roth Erläuterungen zu Nir. 5, 26 auf den Kampf; in der Hauptsache schliesse ich mich jedoch Grassmann im Wörterbuch zum Rigveda unter *aṁsatra, koça* an. — Rv. 8, 72, 10: »Sie schöpfen aus ehrfurchtsvoll den Brunnen, der das Rad oben hat *(uccācakra)*, den herumwandelnden, der die Oeffnung unten hat, den unversiegbaren«; gemeint ist die Wolke.

Eine Bezeichnung des Schöpfrades war vielleicht *kūcakra*; Rv. 10, 102, 11 heisst es: »Der Verschmähten gelang es einen Gatten zu finden, (sie wurde auch Mutter und) strotzte von Milch, wie wenn einer Wasser ausgiesst mit einem Schöpfrad« (?).



KAPITEL VI.

STAAT UND RECHT.

Wie wir oben S. 119 ff. sahen, zerfiel das Volk der indischen Arier in eine grosse Anzahl von Stämmen. Zwischen einzelnen derselben fanden, sobald gemeinsame Interessen es erheischten behufs Abwehr drohender Angriffe oder zum Zwecke von Beutezügen in das Gebiet anderer Stämme, Verbindungen statt; solche Vereinigungen verschiedener Stämme lieferten sich die Schlachten an der Parushṇī und Yamunā. War man aber von einem Zuge glücklich heimgekehrt, so stand für gewöhnlich jeder Volksstamm wieder für sich als Ganzes da. Wir haben also hier ganz dieselben Verhältnisse, wie sie zu Tacitus Zeit unter den Germanen bestanden. Wie bei jenen die staatlichen Einrichtungen bei weitem nicht überall dieselben waren, so werden wir Gleiches auch von den vedischen Stämmen vermuthen dürfen; einige Angaben dahin werden wir im Verlauf kennen lernen.

Die höchste politische Einheit der vedischen Arier ist der Stamm; er ist eine Vereinigung mehrerer Gaue. Fragen wir nach einer einheimischen Bezeichnung dieses Staatsganzen, so müssen wir *jana* als solche ansehen. So sagt Viçvāmitra Rv. 3, 53, 12: »Viçvāmitra's Gebet da schützt den Bharata-Stamm *(janaṁ bhāratam)*«; *yādvo janaḥ* und *yādvāḥ* stehen sich Rv. 8, 6, 46. 48 gleich; *rājan* König und *gopā janasya* Beschützer des Stammes ist dasselbe Rv. 3, 43, 5; König Soma heisst *gopati*

Litteratur: Ludwig Nachrichten S. 36 ff.; Muir ST. 1[2]; Lassen Alterth. 1[2], 941 ff.; Müller Chips 2, 297 ff.; Weber Ind. Stud. 10, 1 ff.

janasya »Gebieter des Stammes« Rv. 9, 35, 5. Rv. 10, 159 haben wir einen Zauberspruch, in dem eine Frau eines Königs die Nebengattinnen unschädlich zu machen sucht, damit sie beim Gatten am meisten geehrt sei, ihre Söhne die Herrschaft einst bekämen und ihre Tochter Königliche Hoheit würde; sie schliesst ihre Beschwörung mit dem Wort: »Verdrängt habe ich diese Nebenbuhlerinnen ihnen überlegen seiend, damit ich über diesen Mann und diesen Stamm *(jana)* herrsche« d. h. über König und sein Volk. König *(rājan)* und Volk *(jana)* stehen auch Rv. 5. 58, 4 gegenüber: »Ihr schafft dem Stamm einen kräftigen König«. *Pañca janāḥ* war, wie wir oben sahen, ursprünglich eine Bezeichnung von fünf näher zu einander stehenden Stämmen.

Die nächste Unterabtheilung des Stammes ist der Gau: sein einheimischer Name ist *viç*. Wie viele solcher *viç* zu einem Stamme gehörten, wissen wir nicht; ihre Zahl war jedenfalls verschieden nach der Grösse des einzelnen Volkstammes, wie auch bei den alten Germanen die Anzahl der Gaue *(pagus)*, die zu einer *thiuda (civitas)* vereint waren, unterschiedlich war. Nach Besiegung des Volkes *(jana)* der Bharata breiteten sich die Gaue *(viçaḥ)* der Tṛtsu aus Rv. 7, 33. 6; die vereinigten Gaue wählen den König Rv. 10. 124. 8; »wie ein König die Gaue im Zaume hält« heisst es in einem Vergleich Rv. 9, 7, 5; »alle Gaue *(sarvā viçaḥ)* wünschen dich, nicht soll die Herrschaft von dir fallen« wird Rv. 10, 173, 1 dem neugewählten König zugerufen: des Tṛṇaskanda Gaue *(viçaḥ)* verschont, o Marut« fleht Agastya Rv. 1, 172, 3.

In der weiteren Abstufung kommt die Dorfschaft *grāma, vṛjana,* vollständig gleich dem altgermanischen *vicus*. Die Dorfgemeinde selbst beruht wieder auf der Vereinigung der einzelnen Familien.

Wir sehen also, dass der altindische Staat sich ganz entsprechend dem altéranischen, altgermanischen, altslavischen und altitalischen aufbaut. Das Staatsganze beruht auf dem Hause (altb. *nmāna, dmāna*), der Einzelfamilie. Sie ist nur ein Theil der Gesammtfamilie, Sippe oder Dorfschaft: altind. *grāma, vṛjana,* éran. *viç,* altit. *gens,* germ. *vicus — þorp,* langob. *fara* cf. Paulus Diaconus 2. 9 — slav. *rodŭ, obĭština.* Eine Vereinigung dieser

Sippen, Clane zu einem grösseren Ganzen ist bei den Indern die *viç,* Éraniern *zantu* (*shōithra* Yaçna 31, 18), Ital. *tribus,* Germanen *pagus* (skandin. *fylki, syssel,* angels. *scir*), Slaven *plěmę.* Die Verbindung endlich einer Anzahl solcher Gaue bildete den Stamm oder das Einzelvolk: ind. *jana,* éran. *daqyu,* lat. *civitas,* osk. und umbr. *tota,* germ. *þiuda,* slav. *narodŭ, językŭ.* Dieselbe Verfassung besteht bei den Afghanen noch bis jetzt, wie Wilken in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1818, pag. 237 ff. nach Elphinstone's Bericht ausgeführt hat. — Am deutlichsten findet sich für den altindischen Staat die dargelegte Gliederung ausgesprochen Rv. 2, 26, 3: »Wer den Vater der Götter für sich zu gewinnen sucht, gläubigen Sinnes durch Opfer Brahmanaspati, der erlangt Beute und Reichthum durch die Männer: durch Stamm *(janena),* durch Gau *(viçā),* durch Verwandtschaft *(janmanā),* durch Familie *(putraiḥ).*« Deutlich steht hier *janman* Angehörige, Sippschaft für *grāma, vṛjana;* die Bewohner des Dorfes waren eben ursprünglich nur eine Verwandtschaft. Durch »Söhne« *(putraiḥ)* ist pars pro toto die Familie bezeichnet; sie sind es ja, auf denen, wie im Verlauf noch gezeigt wird, die Fortsetzung des Hauses und des Geschlechts beruht.*

Dies war aber nicht allein im Frieden die Eintheilung des Stammes sondern auch — und hier wieder in schönster Analogie

* Es ist wohl kaum nothwendig hervorzuheben, dass, wenn ich *jana, viç, grāma (vṛjana)* als die Namen des altindischen Staatsganzen und seiner deutlich sich ergebenden Unterabtheilungen bis zur Familie bezeichene, hiermit keineswegs eine feste Terminologie in den vedischen Gesängen von mir behauptet wird. Dieselben sind dafür nach Zeit und Ort ihrer Entstehung viel zu entfernt von einander. Sodann ist die etymologische Bedeutung, die obigen Wörtern zu Grunde liegt, eine so dehnbare, dass bei weitem nicht immer aus dem jedesmaligen Zusammenhang für *viç, jana* die prägnante Bedeutung sich ergibt wie Rv. 2, 26, 3; auch die altb. Wörter *zantu, viç, dańhu* zeigen noch allgemeinere Bedeutungen neben der oben angegebenen prägnanten. So bezeichnet ferner auch altb. *shōithra* (= altind. *kshetra* Grund und Boden, Wohnsitz, Gegend) in der Stelle Yaçna 31, 16 (vgl. 46, 4 sicher Gau *(zantu);* np. *shahr* hat jedoch nur die Bedeutung »Stadt«. *Dańhu* ist im Avesta deutlich höchste staatliche Einheit (Vend. 7, 41; 9, 37; Yaçna 31, 16); in den Edicten des Grosskönigs, des *khshāyathiya khshāyathiyānām,* der sämmtliche frühere Staatsganzen Érans unter sich vereinigte, werden zwar noch ganz entsprechend dem Sprachgebrauch des Avesta Stämme, die ehedem Einzelvölker waren, *dahyu* genannt (Inschr. von Behist. 1, 16. 34 u. ö.), aber schon dient das Wort auch zur Bezeichnung kleinerer Bezirke: »*ka(m)pada nāma dahyāus Mādaiy* (ibid. 2, 27; cf. 2, 71); np. *dih* ist einfach vicus.

zu altgermanischen Verhältnissen — für den Krieg und in der Schlacht. Aus Tacitus Germania Kap. 7 sowie aus einheimischen Quellen wissen wir, dass bei den alten Deutschen Heereseintheilung war, dass Gau neben Gau stand und diese wieder nach Verwandtschaften und Familienkreisen sich ordneten. In einem Hymnus an Manyu, den personificierten »Muth« Rv. 10, 84 heisst es nun Vers 3 ff.: »Wirf nieder, o Manyu, die, die uns nachstellen; zerbrechend, zermalmend, vernichtend gehe auf die Feinde los; sie hemmen nicht deine gewaltige Kraft, du Herrscher bringst sie unter deine Herrschaft, du einzig gearteter, einziger. Du allein, o Manyu, bist von vielen angefleht; von Abtheilung zu Abtheilung *(viçaṁviçam)* gehend feure sie zum Kampfe an; mit dir verbündet wollen wir lautes Geschrei erschallen lassen zum Siege«. Deutlich haben wir in *viçaṁviçam* eine Heereseintheilung. Vergleiche ferner: »An des Himmels Ende schmücken sich die Morgenröthen mit Glanz, wie ein in geschlossenen Schaaren ziehendes Heer reihen sie sich aneinander *(viço na yuktā yatante)* Rv. 7, 79, 2. Die Marut, beständig ja ein Volk in Waffen, sind in *viçaḥ* gegliedert Rv. 5, 61, 1; »als sich der Marut Schaaren *(Mārutīrviçaḥ)* anschlossen« Rv. 8, 12, 29. »Hör Indra uns, wir rufen dich an, um grosse Beute zu erlangen; wenn in dem Schlachtgewühl die Schaaren *(viçaḥ)* auf einander prallen, gewähr uns kräftigen Beistand am Tage der Entscheidung« Rv. 6, 26, 1. »Es entwickeln Kraft die Leute bei der Arbeit, o ungestümer, wenn sie auf einander schnauben im Kampfgewoge; wenn die kämpfenden Heerhaufen *(viço yudhmāḥ)* handgemein werden, dann entwickeln manche Indra gleiche Kraft, Mann gegen Mann« Rv. 4, 24, 4.

Als weitere Unterabtheilung des Heeres ist, entsprechend der Organisation des altindischen Staates, *grāma, vṛjana* anzusehen, die Kriegerschaar einer Ortschaft. Nirgends jedoch zeigen die vedischen Lieder diese ursprüngliche Bedeutung deutlich, vielmehr nur die allgemeinere »Kriegerschaar« überhaupt. So nennt Viçvāmitra Rv. 3, 33, 11 die mit Streit- und Trosswagen am Ufer der Vipāç angekommenen Bharata poetisch *gavyangrāmaḥ* »eine kampflustige Schaar«, Rv. 3, 53, 12 nennt er sie *bhāratam̐ janam* »Bharatastamm«. Vergleiche ferner: »Nicht mögen fremde, bösgesinnte Schaaren *(vṛjanāḥ)*, unheilvolle uns

überfallen« Rv. 7, 32, 27. »Mögen wir unter unsern Führern vorzügliche Beute ersiegen mit unserer Kriegerschaar *(asmākena vṛjanenā)*« Rv. 10, 42, 10. Vielleicht lässt sich für zwei andere Ausdrücke der specielle Sinn »Kriegerschaar einer Ortschaft« nachweisen: Rv. 1, 126, 5 heisst es, dass die Pajra Ruhm erstrebten wie die mit Wagen versehenen, verwandten Schaaren, die eine Viç bilden *(subandhavo ye viçyā iva vrā anasvantaḥ)*; *vrā* bezeichnet demnach eine Abtheilung der Viç, deren Glieder unter einander nahe verwandt *(subandhu)* waren, was auf die Kriegerschaar des Dorfes passt. Rv. 10, 179, 2 = Av. 7, 12, 2 sagt ein Sänger: »Dich Indra umsitzen mit Darbringungen die Freunde wie Familienoberhäupter *(kulapā)* den thätigen Führer der Dorfschaar *(vrājapati)*«.

Es ordnete sich demnach die Kriegsmacht eines Stammes zuerst nach Viç, dann nach Vrāja oder Vrā, welche letzteren wieder aus den kampffähigen Gliedern des Kula zusammengesetzt waren. Diese Dreitheilung des Heeres ist uns an einer Stelle des Rigveda sicher angegeben; die Marut, Indra's Heer und ein Volk in Waffen, sind geordnet *çardhaṁçardhaṁ, vrātaṁvrātaṁ, gaṇaṁgaṇaṁ* d. h. nach einzelnen Schaaren, Haufen, Rotten Rv. 5, 53, 11; vgl. Rv. 3, 26, 6.

Die Regierung der in der angegebenen Weise gegliederten arischen Staaten war durchaus eine monarchische. Gemäss ihres Ursprungs aus der Familie lässt sich dies auch kaum anders erwarten.

An der Spitze des Staates steht als Lenker des Ganzen der König *(rājan)*. Die Herrscherwürde im Stamme ist in vielen Fällen eine erbliche: Vadhryaçva, Divodāsa Atithigva, Pijavana, Sudās finden wir der Reihe nach als Urgrossvater, Grossvater, Vater und Sohn über die Tṛtsu gebieten; eine noch längere Genealogie lässt sich bei den Pūru herstellen. Nicht so bei allen Stämmen. Wir haben sichere Zeugnisse, dass auch Wahlmonarchien bestanden, in denen die Könige von den Gauen gewählt wurden: »Wie die Gaue sich den König küren« heisst es Rv. 10, 124, 8. Ob eine bestimmte Herrscherfamilie da war, aus deren Mitgliedern eines zum Throne ausersehen wurde, oder ob die Wahl unter den edlen Geschlechtern vorgenommen

wurde, wissen wir nicht. Auf eine Wahlmonarchie ersterer Art könnte der Spruch Av. 1, 9 bezogen werden:

»Gut sollen diesem die Gütigen auf die Dauer verleihen, Indra, Pūshan, Varuṇa, Mitra, Agni; diesen sollen die Aditya und die Allgötter in höchstem Glanz erhalten. 1.

Ihm stehe zu Gebote, o Götter, alle Herrlichkeit *(jyotis)*, Sūrya und Agni, oder überhaupt was golden *(hiraṇya)* ist; seine Nebenbuhler sollen ihm* unterwerfen sein; zur höchsten Würde *(uttamaṁ nākaṁ)* führe diesen. 2.

Durch das sehr wirksame Andachtswerk, wodurch du, o Jātavedas, dem Indra Kräfte zubrachtest: mit dem, o Agni, fördere jetzt diesen, stelle ihn an die erste Stelle *(çreshṭhya)* unter seinen Verwandten *(sajātānām)*. 3.

Ihr Opfer und Glanz, ihr Gedeihen und ihre Absichten habe ich an mich genommen, o Agni; die Nebenbuhler sollen ihm unterworfen sein, zur höchsten Würde führe diesen.« 4.

Ob zwischen dem erblichen Königthum und dem letzterer Art in Bezug auf die Machtbefugnisse ein Unterschied bestand, lässt sich nicht bestimmen. Rv. 10, 173 liegt ein Lied vor, das bei der Einführung eines Wahlkönigs gesprochen wurde:

»Ich habe dich herbeigeholt, sei festen Sinnes (eigentlich »fest im Innern«), steh' und wanke nicht; alle Gaue lieben dich, nicht soll deinem Haupt das Diadem entgleiten. 1.

Hier bleibe, nicht mehr entferne dich, wie ein Fels sei unbeweglich; stehe fest wie Indra, hier erhalte das Reich. 2.

Diesen soll Indra bleibend erhalten durch das festgesetzte Opfer, ihm soll Soma tröstend zusprechen, ihm Brahmaṇaspati. 3.

Fest steht der Himmel, fest die Erde, fest die Berge da; treu ist alles Lebende hier, treu sei der Herrscher da der Gaue. 4.

Dauernd soll dir die Herrschaft erhalten König Varuṇa, dauernd der Gott Bṛhaspati, dauernd Indra und Agni. 5.

Des festen Soma gedenken wir mit festgesetztem Opferguss; aber Indra soll dir die Gaue ausschliesslich eigen, Spenden darbringend machen.« 6.

---

* Es ist hier wie Vers 4 *asmād* für *asmad* zu lesen; vgl. *asmin, imam, asya, enam* in Vers 1, 2, 3, 4.

Eine ganze Reihe von Segensprüchen für die Wahl und Weihe des Herrschers bietet der Atharvaveda; ich wähle zwei davon aus:

Av. 3, 4. »An dich ist die Herrschaft gelangt mit Herrlichkeit, tritt hervor als Herr der Gaue, unumschränkter König*: alle Himmelsrichtungen sollen dich, o König, rufen; verehrungsvoll soll man an dich herantreten und sich dir verneigen. 1.

Dich sollen die Gaue *(viçaḥ)* erwählen zum Königthum, dich die Weltgegenden hier, die fünf göttlichen; auf der Herrschaft Höhe, auf dem Gipfel stehe fest, von dort theile uns als gewaltiger Güter zu. 2.

Heran zu dir sollen die Verwandten *(sajāta)* in Gehorsam (*havinaḥ* eigentlich »bittend«) treten, Agni soll als geschickter Bote sich einstellen, die Gattinnen, die Söhne sollen wohlgesinnt sein, reichlichen Tribut mögest du als mächtiger (Herrscher von den Feinden) erleben. 3.

Es sollen dich rufen zuerst die Açvin, Mitra und Varuṇa, alle Götter, die Marut; den Sinn wende zur Güterspende, daher theile uns als mächtiger Güter zu. 4.

Eile herbei aus entferntester Ferne, hold sollen dir Himmel und Erde sein; das hat dieser König Varuṇa so verkündet, der selbst rief dich herbei: tritt hierher. 5.

O Indra, Indra, geh zu den menschlichen Gauen, du wurdest erfunden mit den Varuṇa *(varuṇaiḥ)* übereinstimmend**: er da (Agni?) rief dich auf seinem Sitz, er soll den Göttern opfern, er soll die Gaue fügsam machen. 6.

Die Göttinnen der Wohlfahrt, die aller Orten und verschiedengestaltig sind, alle kamen zusammen und schufen dir freie Bahn; sie alle sollen einträchtig dich rufen. Als mächtiger und wohlwollender Herrscher verweile hier das zehnte Lebensalter (d. h. bis du 100 Jahre alt wirst)«***. 7.

* *tvaṁ vi rāja* ist, wie Metrum und Sinn zeigt, erklärende Glosse zu *ekarāj*.

** Unter Indra kann nur der neue Herrscher gemeint sein; mit dem Plural *varuṇaiḥ* sind die Götter bezeichnet, die hier als Unterthanen Indra's betrachtet werden.

*** Der Praesensstamm *vaça-* ist in vedischer und nachved. Litteratur nur zweimal belegt Rv. 8, 20, 17; 8, 28, 4 in der Form *váçanti* und diese kann an diesen beiden Stellen leicht eine Rückbildung sein nach den zahl-

Av. 4, 22: »Erhöhe mir, o Indra, diesen Herrscher, mache ihn zum einzigen Stier der Gaue, zerstreue alle seine Feinde, unterwirf sie ihm in dem Wettstreit um den Vorrang. 1.

Theil diesem zu Dorf, Rosse, Rinder, schliess aus vom Antheil den, welcher sein Feind: an der Spitze der königlichen Familie stehe dieser als König,* unterwirf ihm, Indra, jeden Feind. 2.

Dieser soll sein der Schätzeherr der Schätze, dieser König soll sein der Gauherr der Gaue, in ihn, o Indra, leg grossen Glanz, glanzlos mache seinen Feind. 3.

Ihm sollt ihr, Himmel und Erde, viel liebliches zuströmen lassen, wie zwei warme Milch spendende Milchkühe; dieser König sei lieb dem Indra, lieb den Rindern, Pflanzen, Heerden. 4.

Ich verbünde dir den siegreichen Indra, durch den man siegt und nicht besiegt wird: er soll dich machen zum einzigen Stiere (Herrscher) der Leute und zum höchsten der menschlichen Könige. 5.

Du bist oben, unterlegen sind deine Gegner und alle, die dich befeindeten: Als einziger Stier, der Indra zum Freund hat, bring siegreich herbei der Feinde Habe (zur Vertheilung). 6.

Löwengleich vernichte alle ihre (der Feinde) Gaue, tigergleich verjag die Feinde: Als einziger Stier, der Indra zum Freund hat, bring siegreich herbei der Feinde Habe.« 7.

Kämpfe um die Herrschaft, Verdrängung eines berechtigten Thronerben werden ebenso wenig wie in den altgermanischen Staaten gefehlt haben: »Nicht fürwahr begünstigt Soma den ränkevollen, nicht den, der auf unrechte Weise die Herrschaft in seinem Besitz hält« Rv. 7, 104, 13.

Was die Befugnisse des Königs anlangt, so hat er im Kriege das Recht des Oberbefehls, er ist *satpati;* er hat weiter die Verpflichtung, in ernsten Momenten wie z. B. bei einer bevorstehenden Schlacht für den Stamm das Opfer zu veranstalten, es

---

reichen Singularformen *vaçmi*, *vakshi*, *vashṭi*, *vaças* etc. Am einfachsten ist es, dass man *vascha* liest »verweile, erlebe hier«; bei dem in vedischen Texten vielfach belegten Wechsel zwischen *ç* und *s* ist eine Aenderung der Lesart *vaçeha* nicht einmal unbedingt nothwendig.

* *Kshatrāṇām* ist völlig gleich mit *sajātānām* Av. 1, 9, 3, wie *varshman* gleich *çreshṭhye* l. c.; vgl. auch Av. 3, 4, 3.

selbst darzubringen oder durch einen ihm befreundeten Sänger darbringen zu lassen. Ueber seine Aufgabe im Frieden melden uns die vedischen Lieder sehr wenig. Er war *gopā janasya*, »Beschützer seines Volkes« Rv. 3, 43, 5, musste also darauf bedacht sein, nach aussen hin zu wachen und besonders gegen die ins Gebirge zurückgewichene Urbevölkerung auf der Hut sein, im Falle der Noth gegen sie ausziehn — »Du o Soma nahmst wie ein pflichtgetreuer König die Berge in Besitz« Rv. 9, 20, 5 —, wie es Divodāsa that, der den im Gebirge herrschenden Çambara aufsuchte und seine auf den Bergen angelegten Zufluchtsstätten zerstörte Rv. 2, 12, 11; 4, 26, 3; 6, 26, 5; 6, 33, 4 u. ö. Vergleiche Seite 107.

Dauernden Gehorsam hatte das Volk andererseits seinem Herrscher zu erweisen (Rv. 1, 67, 1; 4, 50, 8), widrigenfalls er sich denselben erzwang (Rv. 9, 7, 5). Festgesetzte Abgaben zahlte das Volk an den König nicht, es brachte ihm freiwillig Geschenke; denn *balihṛt* in Rv. 10, 173 bedeutet nur dieses. *Bali* heisst Rv. 1, 70, 9; 5, 1, 10 einfach Spende, Geschenk. Der Wunsch, Indra soll die Gaue steuerpflichtig machen, hätte keinen Sinn, wenn *bali* ein mit der Königswürde verbundenes, gesetzlich bestimmtes Einkommen wäre — verlangten doch nach Vers 2 die Gaue den Herrscher —: wohl aber ist der Wunsch berechtigt, wenn *bali* eine freiwillige Leistung war. Das Ergebniss stimmt ebenfalls gut zu den altgermanischen Verhältnissen: »Mos est civitatibus ultro ac viritim conferre principibus vel armentorum vel frugum, quod pro honore acceptum etiam necessitatibus subvenit« Tacitus Germania 15. Wie die freiwillige Gabe nach und nach zur Pflicht wurde, die *bëte* zur Forderung bei den Deutschen (Grimm Deutsche Rechtsalterth. 246 ff.; 297 ff.), so wohl auch bei den vedischen Stämmen. Nur wo *bali* bei besiegten arischen Stämmen gebraucht wird, dürfen wir »Tribut, Abgabe« darin suchen: »Er der mit seinen Keulenschlägen die Erdwälle niederwarf, die Morgenröthen (d. h. das Land gegen Osten) den Ariern zu eigen machte, der warf die Gaue der Nahus nieder, er der ewig junge Agni und machte sie mit Gewalt zinspflichtig« rühmt Vasishṭha Rv. 7, 6, 5; vgl. 7, 18, 19: »Den Indra unterstützten die Yamunā und das Volk der Tṛtsu, dort beraubte er den Bheda seines Lebens; die Aja, Çigru, Yakshu

brachten Pferdehäupter als Tribut dar«. Ob der Tribut zinspflichtig gemachter Stämme dem Herrscher allein zufloss, wissen wir nicht: wohl aber geht aus einer ganzen Reihe von Dānastuti hervor, dass dem König als Heerführer ein bedeutenderer Theil der Beute zufiel. Vielleicht wurden auch dem Herrscher, wenn ein Stamm nach Wanderungen und Kämpfen in einer Landschaft sich dauernd niederliess, bei Vertheilung des Landes grössere Gebiete zugewiesen, eine grössere Anzahl der Urbewohner als Sklaven gegeben; nähere Angaben hierüber fehlen jedoch.

Vor den Unterthanen zeichnete sich der König äusserlich dadurch aus, dass er prachtvoll geschmückt war. Früher sahen wir, wie sehr die vedischen Arier den blinkenden Goldschmuck liebten: kein Wunder wenn öfters Herrscher bei feierlichen Gelegenheiten sich so damit behängten, dass sie goldähnlich *(hiraṇyasaṁdṛç)* aussahen Rv. 8. 5, 38. »Die Marut sind Helden von funkelndem Aussehen *(tveshasaṁdṛç)* wie Könige« heisst es Rv. 1. 85. 8; auch Rv. 10. 78. 1 werden die Marut glänzenden *(citra)* Königen von schönem Aussehen *(susaṁdṛç)* verglichen. Umgeben war der Herrscher von einem grösseren Gefolge *(ibha)*. Unter letzterem Ausdrucke hat man nicht blos Hörige und Dienerschaft zu verstehen; er kann und wird zugleich die ganze, oft weitverzweigte königliche Familie bezeichnen, womöglich auch Jünglinge aus den angesehensten Geschlechtern des Stammes mit einbegreifen. Den Fürsten Tugra und sein Gefolge vollständig liefert Indra dem Dyotana aus nach Rv. 6, 20, 8. »Fahr hin, o Agni, (so glänzend) wie ein gewaltiger König mit seinem Gefolge *(ibhena)*« Rv. 4. 4. 1.

Nach Rv. 2. 41. 5; 7. 88. 5 bewohnen Mitra-Varuṇa einen grossen Palast mit 1000 Säulen und 1000 Thoren. »Varuṇa der einsichtige, der feste Satzungen hat, setzte sich in seinem Palaste zur Allherrschaft nieder; von dort überschaut er achtsam alles Verborgene, was geschehen ist und noch geschehen wird; er trägt einen goldenen Mantel, es kleidet sich Varuṇa in Prachtgewänder: seines Befehls gewärtige Diener *(spaçaḥ)* sitzen um ihn herum« Rv. 1, 25, 10 ff. Diesen Schilderungen dienten thatsächlich gesehene Zustände zweifelsohne als Vorbild, die nur entsprechend der Würde des höchsten Āditya weiter ausgeschmückt und vergrössert wurden.

Ein gerechter und pflichtgetreuer König war bei seiner Umgebung geehrt (Rv. 9, 57, 3): es gab jedoch auch harte und grausame Naturen, die gegen Familie und Gefolge wütheten: »Agni vernichtet die Wälder wie ein König die Glieder seines Gefolges« *(ibhyān)* Rv. 1, 65, 4.

Fast in jedem Stamme finden wir Sängerfamilien, die sich in der Umgebung des Königs aufhielten; sie priesen die Thaten des Herrschers und seines Volkes: »Wie Könige durch Preisgesänge verherrlicht werden, so der Soma durch die beigemischte Milch« Rv. 9, 10, 3. So ist die Familie der Vasishṭha bei den Tṛtsu, der Viçvāmitra bei dem Bharatavolke thätig. Von der Freigiebigkeit der Herrscher mussten diese Sänger grösstentheils leben, sie suchten sich daher, soviel es angieng, unentbehrlich zu machen. Ein Opfer ohne Preisgesang, Somakelterungen ohne Loblied sind Indra und den Göttern nicht angenehm: »Aus den Lobgesängen schaffe das Falsche weg, mit Preisgesang wollen wir die besiegen, die keinen darbringen; nicht sonderlich gefällt dir ein Opfer ohne brünstiges Gebet« Rv. 10, 105, 8.* »Nicht erfreut ungekelterter Soma den Indra, auch nicht der gekelterte den Mächtigen, wenn derselbe ohne Gebet dargebracht wird; ihm will ich einen Preisgesang zeugen, an dem er Gefallen finden soll, einen neuen, damit er uns höre. Bei jedem Preisgesang erfreut der Soma Indra, bei jeder neuen Weise den Schätzeherrn die Kelterungen« Rv. 7, 26, 1. 2. »Es verschmäht der jugendliche (Indra) den Opferbrei, der ohne Lied *(paro girā)* ihm bereitet wird« Rv. 8, 69, 14. — Nicht aber war es jedem Könige und jedem Reichen gegeben, bei einem grösseren Opfer einen solchen Preisgesang kunstvoll und wohlgeordnet *(sudhita)* zu Stande zu bringen. Da trat ein Mitglied aus einer Sängerfamilie an seine Stelle *(purohita)*; war das Opfer von sichtlichem Erfolg begleitet, so wussten die Sänger diesen Umstand wohl auszunützen. Weil er *puraetar* bei Sudās war, siegten die Schaaren der Tṛtsu, unterlagen die Bharata, schärft Vasishṭha Rv. 7, 33, 6 dem Herrscher ein; »des Viçvāmitra Preisgesang schützt das Bharatavolk« behauptet sein Gegner Rv. 3, 53, 12.

* Die im ersten Pada fehlenden zwei Silben ergänze ich und lese: »*Ṛcāmava no vṛjinā çiçīhi*«.

Immer wieder führte man es dem Fürsten zu Gemüthe, wie nothwendig es sei, Sänger an sich zu fesseln, freigiebig zu beschenken. Wehe dem Herrscher, der nicht nach Wunsch der Sänger lohnte: »Mit deinen Hülfen versehen, o Bṛhaspati, sind die Fürsten *(maghavan)* unversehrt, heldenreich; die Ross und Rind und Gewänder spenden, unter ihnen sollen beglückende Reichthümer sein. Lass zerrinnen das erworbene Gut derer, welche aus unsern Lobliedern Nutzen ziehen ohne zu spenden; die Gottlosen, die beim Gütererwerb gedeihen, die Gebetshasser halte fern vom Licht der Sonne« Rv. 5, 42, 8—9; und Rv. 1, 120, 12: »Jetzt bin ich des Schlafes überdrüssig und des nichtspendenden Reichen; mögen beide flugs umkommen«. Um ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen, führten Sänger ihren Beruf geradezu auf Indra zurück, aber auch das Recht, Spende zu empfangen: »Indra weckte den Sänger (mit den Worten): Erhebe dich, tummle dich und singe, mein des ungestümen Preis verkünde; jeder Fromme soll dir dafür spenden« Av. 20, 127, 11. Gebeten wird daher auch nur für solche Herren, die rind- und rossereiche Spende strömen lassen, den Sänger und sie soll Agni zu höchstem Glück führen Rv. 2, 1, 16; 2, 2, 13. Sind die Kargen in den Augen der Sänger gottlos *(avrata)*, so nennen sie den reichlich Spendenden »fromm, seine Pflichten erfüllend« *(suvrata)*: »Labungspendende Fluthen, Milchtränke fliessen zu dem, der geopfert hat und der Opfer bringt; zu dem Freigiebigen, reichlich Spendenden eilen von allen Seiten die schwellenden Ströme der Fruchtbarkeit; des Himmelsgewölbes Gipfel ersteigt er. Der, welcher reichlich spendet, wandelt unter den Göttern, ihm strömen die Flüsse Fruchtbarkeit (Fett) zu, ihm strotzt die Milchkuh immerdar; denen, die reichlichen Opferlohn geben, gehören die Sonnen, diejenigen, welche reichen Opferlohn geben, erlangen Unsterblichkeit; die reichen Opferlohn geben, verlängern ihr Leben. Nicht sollen die reichlich Spendenden in Noth und Schuld gerathen, nicht sollen die ihre Pflichten gewissenhaft erfüllenden Opferherrn dahin altern; alles diene ihnen zur Schutzwehr; den Nichtspendenden treffe jegliches Leid«* Rv. 1, 125, 4—7.

---

* Dieser Hymnus gehört zu den jüngern Theilen des Rigveda, was sprachlich durch den Gebrauch von *çoka* in der Bedeutung »Leiden« be-

Wahrhaft königlich waren aber auch oft die Geschenke der Reichen an die priesterlichen Sänger, besonders nach Besiegung eines gefährlichen Feindes (vgl. Rv. 7, 18, 21 ff.). Oben Seite 129 sind bei anderer Gelegenheit zwei sogenannte Dānastuti, d. h. Aufzählung und Preis empfangener Geschenke, angeführt. Eine weitere findet sich Rv. 1, 126, 1—4: »Mit Andacht trag ich vor die muntern Preisgesänge über Bhāvya,* den an der Sindhu wohnenden, der mir hundert Kelterungen zutheilte, der unübertreffliche König, nach Ruhm begierig. Hundert Nishka erhielt ich von dem in Noth befindlichen Herrscher, hundert an einem Tage dargebotene Rosse, hundert Rinder (erhielt ich) Kakshīvant von dem himmlischen**: am Himmel breitete er unalternden Ruhm aus. In meinen Besitz kamen durch Svanaya's Geschenk zehn braune Gespanne sammt Wagen und Sklavinnen, tausend und sechzig Kühe folgten nach: es erlangte sie Kakshīvant bei der Einkehr der Tage. Vierzig feuerfarbige Rosse leiteten an der Spitze von Tausend, die von zehn Wagen begleitet waren, den Zug; muntere, mit Perlen geschmückte Renner strichen die Kakshīvant, des Pajra Nachkommen ein«. Besonders reich an Dānastuti ist der Anfang des 8. Maṇḍala des Rigveda: voll von überschwenglichem Preise des freigiebig Spendenden ist Rv. 10, 107 ein sehr später Hymnus; wegen der Mannigfaltigkeit der erwähnten Gaben sind beachtenswerth Rv. 8, 55. 56 Vālakh. (7. 8).

Sind die Dānastuti zum Theil auch Uebertreibungen, durch die ein Sänger den Herrn, bei dem er sich eben befand, zur Nachahmung ansporneu wollte,† so bleibt doch immer so viel

---

stätigt wird. *Çoka* heisst sonst im Rigveda »Gluth, Flamme«; in späterer Litteratur verschwindet diese Bedeutung ganz, während »Qual, Schmerz, Leid« die gewöhnliche ist.

* Bhāvya nehme ich mit Yāska Nir. 9, 10 als Nom. pr.; Roth gibt im Wtb. fragend: »zu verehren«; Grassmann »zukünftig«, Gegensatz; »*kshiyatas*«.

** *Asura* ist in des Sängers Mund eine schmeichelhafte Bezeichnung des gegen ihn freigiebigen Königs.

† In einer von Weber ZDMG. 15, 136 angeführten Stelle des Kāṭhaka werden die Dankstrophen geradezu »Lügen« genannt: »*yo gāthanārāçaṁsībhyāṁ sanoti tasya na pratigṛhyaṅ, anṛtena hi sa sanotyanṛtaṁ hi gāthānṛtaṁ narāça'sī*«. »Wer durch Lieder und Männerpreisstrophen erwirbt, von dem soll man nichts annehmen, denn er erwirbt durch Lüge: denn Lüge ist das Lied (*gāthā*), Lüge die Männerpreisstrophe«. Vergleiche auch Taitt. Br.

bestehen, dass die Geschenke oft bedeutend waren. Selbstredend sind die *maghavan, sūri,* die von den Sängern verherrlicht werden, nicht blos Könige; auch die reicheren unter den Unterthanen benutzten diese Sänger, stieg dadurch doch ihr Ruhm. Mit der Ausbildung der brahmanischen Hierarchie wurde, wie wir später sehen werden, die Freigiebigkeit gegen die Priesterkaste Verpflichtung; der Lohn *(dakshiṇā),* den ein Priester für seine Thätigkeit bei Opferfeierlichkeiten zu fordern hatte, war für jeden speciellen Fall fest und bestimmt. Die Angaben der Brāhmaṇa und Sūtra hierüber hat Weber gesammelt Ind. Stud. 10, 49 ff.; vgl. ZDMG. 15, 136 ff.

An der Spitze des Gaues werden wir den *viçpati* erwarten: in dem streng rechtlichen Sinne das Wort im Rigveda nachzuweisen, wird schwer fallen. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach »Herr einer Niederlassung« kann es den Hausherrn, das Gemeindeoberhaupt, das Haupt des Gaues — der *viç* im speciellsten Sinne — und den König bezeichnen. Einzelne Stellen lassen auch die Bedeutung Vorsteher eines Gaues zu; vgl. Rv. 1, 37, 8. Als Beiwort Agni's und Indra's hat es den Sinn »Hausherr« oder »Herrscher« überhaupt.

Das Dorf wird repräsentiert durch den *grāmaṇī* »Anführer des Heerbannes« der bestimmten Ortschaft; an einer andern Stelle (Rv. 10, 179, 2) wird er *vrājapati* genannt.

Suchen wir nun das rechtliche Verhältniss, in dem die dargelegten Factoren* der Regierung eines Stammes unter einander

---

1, 3, 2, 6, 7: »*Devā vai brahmaṇaççānnasya ca çamalamapāghnan | yadbrahmaṇaḥ çamalamāsītsā gāthā nārāçaṁsyabhavat | yadannasya sā surā | tasmadgāyataçca mattasya ca na pratigṛhyam*: »Die Götter entfernten vom Gebet und von der Nahrung das Fehlerhafte; das Böse am Gebet wurde zur *gāthā nārāçaṁsī* (Lobstrophe), das Böse an der Nahrung zur *Surā* (berauschendes Getränk): darum darf man von einem Singenden und einem Trunkenen nichts annehmen«. Manche Hymnen des achten Maṇḍala sind, wie Aufrecht Rigveda 2, pag. VII treffend bemerkt, lediglich zur Erlangung von Bakhshīsh von Bänkelsängern aus Brocken von älteren Liedern zusammengefügt.

* Es sind dieselben wie in den kleinern altéranischen Staatsganzen: »Welches sind die Herren? Der Hausherr *(nmānya)*, der Clanfürst *(vīçya)*, Herr des Gaues *(zantuma)*, der Herr des Landes *(daqyuma)*« Yaçna 19, 18. An andern Stellen des Avesta heissen sie auch *nmānapaiti, viçpaiti, zantupaiti, dańhupaiti.*

und zum Volke stehen, noch näher zu bestimmen, soweit dies möglich ist.

Das Königthum ist nirgends ein absolutes, sondern überall durch den Willen des Volkes beschränkt. Von selbst versteht sich dies in den Wahlmonarchien. Die Thätigkeit und Mitwirkung des Volkes wird in Versammlungen ausgeübt; solcher gab es im vedischen Staate gemäss seiner Gliederung drei.

Die Versammlung der Dorfgemeinde hiess *sabhā;* weiterhin bezeichnete das Wort auch das Gemeindehaus, wo diese Versammlungen stattfanden, und dann allgemein geselliges Local für die Männer, Spielhaus. Ganz dieselben Bedeutungen hat das gr. λέσχη. Wenn wir die Schilderung, die Tacitus Germ. 22 von den altgermanischen Dorfversammlungen sich findet, auf die vedischen Stämme übertragen, so erklärt sich sehr gut der Bedeutungsübergang von Gemeindehaus in Vergnügungslocal für Männer und speciell Spielhaus. Der in der Sabhā versammelten Gemeinde präsidierte wohl der *grāmaṇī (vrājapati);* über die eigentliche Thätigkeit dieser Versammlung fehlen sichere Nachrichten. Discutiert wurde jedenfalls viel: »in der Sabhā brauchbar« *(sabheya)* war ein Haupterforderniss des arischen Mannes: »Soma gibt dem, der ihm dient, die Milchkuh, Soma das schnelle Ross, Soma den Mann, der geschickt zu Thaten *(karmaṇya),* im Haus, im Rathe und beim Opfer brauchbar *(sādanya, sabheya, vidathya)* und der Väter Ruhm mehrend *(pitṛçravaṇa)* ist« Rv. 1, 91, 20. Zweifelsohne werden in ihr die Streitsachen der Ortsangehörigen zur Verhandlung gekommen sein, wie ja in spätern Schriften Sabhā vielfach die Bedeutung »Gerichtshof« hat. Diesen Sinn scheint Mahīdhara in der Pönitenzialformel V. S. 20, 17 zu suchen: »Welche Schuld wir im Dorfe, welche in der Wildniss, welche wir in der Sabhā begangen haben«; er erklärt *pakshapātādi yadenaḥ* »Schuld die in Parteilichkeit und Anderem ihren Grund hat«. Anders V. S. 3, 45, wo die Formel nahezu wörtlich wiederkehrt: *mahājanatiraskārādikaṁ enaḥ* »Schuld die in Schelten (Schmähen) der Leute ihren Grund hat«. Es wird wohl beides gemeint sein.

War der geschäftliche Theil der Versammlung erledigt, so folgte gemüthliches Zusammensein: Eine Gesellschaft vergnügte sich beim Würfelspiel (Rv. 10, 34, 6); nach Av. 5, 31, 6, 7 ge-

hören Sabhā. Spielbrett und Würfel so enge zusammen wie Heer, Pfeil und Trommel. Ein aufs Spiel Versessener wird V. S. 30, 18 scherzhaft Pfosten an der Sabhā genannt *(sabhāsthāṇu)*; ja Av. 12, 3, 46 steht Spiel *(dyūta)* geradezu für Versammlung des Dorfes *(sabhā)*, wie die Parallele mit Samiti zeigt.

Andere unterhielten sich: »Wir kennen dein Wesen (dein charakteristisches Merkmal *nāman*), o Sabhā, Scherz (Geplauder *narishṭā*) bist du nämlich; alle Theilnehmer an der Sabhā sollen mit mir gleiche Rede führen.

Der dasitzenden Kraft und ihres Verstandes habe ich mich bemächtigt: mache mich, o Indra, zum glücklichen dieser ganzen Versammlung.

Wenn euer Geist abwesend ist, wenn er hier- oder dorthin geheftet ist: ihn wenden wir hierher, an mir soll euer Sinn Gefallen finden«. Av. 7, 12, 2—4.

Am häufigsten wird sich das Gespräch um das liebste Gut, um die Kühe gedreht haben: »Ihr Kühe macht den Magern fett, den Hässlichen macht ihr schön, glücklich macht ihr das Haus, ihr, die ihr Heilbringendes redet; laut wird eure Vortrefflichkeit in den Versammlungen *(sabhāsu)* besprochen« Rv. 6, 28, 6. Stolz ging daher der Rosse-, Wagen- und Rinderreiche in die Gemeindeversammlung, bekam er doch dort sein Lob zu hören: »An Rossen, Wagen, Rindern ist, Indra, dein Freund reich, schön geschmückt: mit trefflicher Speise ist er stets versorgt: herrlich geht er in die Sabhā« Rv. 8, 4, 9. Noch eine dritte Beschäftigung der Männer möchte ich in die Sabhā verlegen nach altgermanischer Analogie. In freiem Scherze unterhielten sich die alten Deutschen bei den Versammlungen der Gemeinde (Tacitus Germ. 22); Spruch und Lied bei Gelagen sind durch einheimische Quellen wohl bezeugt. Sogenannte Trotzreden (altn. *īprōttr*) kamen vor, in denen der Eine in kecken Worten seine Thaten und Fähigkeiten herzählte und damit einem Andern den Fehdehandschuh hinwarf; sofort erhob sich dieser und seine Vorzüge aufzählend suchte er den Gegner zu überbieten. Hatten die vedischen Arier etwa weniger Stoff zu solchen Unterhaltungen als die alten Deutschen? haben wir doch gesehen, dass man sich über Kühe unterhielt; soll da nicht öfters ein Wettstreit entstanden sein? besonders ist zu bedenken, welche Gefühle

das Wort Kuh *(go)* bei jenen Stämmen erweckte. Hier zeigte sich die Schlagfertigkeit eines Mannes, und diese wird, wie ich glaube, durch *sabheya* ausgedrückt: »Ein schlagfertiger Sänger (*sabheyo vipraḥ* d. i. der immer zur rechten Zeit Lied und Spruch zur Hand hat) der trägt Schätze heim mit seinem Liede« Rv. 2, 24, 13. Vergleiche auch die Seite 172 angeführte Erklärung Mahīdhara's zu V. S. 3, 45.

Ludwigs Auffassung von der Sabhā (Nachr. Seite 55) trägt den Stempel der Unwahrscheinlichkeit deutlich an sich; es soll »eine Versammlung höherer Ordnung« gewesen sein. Also wohl wenn das ganze Volk zusammenkam, dann unterhielt man sich über Kühe? und gar *sabheyo vipraḥ* »ein Brahmane, der nicht gemeinen Leuten seine Verrichtungen anbietet«! Einen Beweis, dass Sabhā nur Gemeindeversammlung ursprünglich sein kann, habe ich bis jetzt übergangen. Schon längst hat Ad. Kuhn darauf hingewiesen, dass got. *sibyā-* Verwandtschaft eine Secundärbildung von einem Nomen *sibā* = ved. *sabhā* ist; wir sahen nun oben, wie *grāma* Dorf und *janman* Verwandtschaft identisch gebraucht werden: nur wenn *sabhā* einfach Versammlung des *grāma*, des *janman* war, kann germ. *sibyā-* die Bedeutung bekommen, die es im Gotischen wirklich hat: vgl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 4, 370 ff.

Der Versammlung der Tausendschaft oder des Gaues bei den Germanen wird wohl die der *viç* bei den vedischen Stämmen entsprochen haben. Bestimmte Angaben hierüber fehlen in unseren Texten.

Die Versammlung des Stammes heisst *samiti;* an ihr nimmt der König Antheil: »Wie der Hotar die viehreichen Hürden umwandelt, wie ein rechter (tüchtiger) König in die Versammlungen eilt *(samitīḥ),* so strömte der geläuterte Soma in die Becher, er liess sich nieder wie ein Büffel im Walde« Rv. 9, 92, 6. Die Versammlung des ganzen Götterstaates, der ja auch in *viç* getheilt war (Rv. 8, 69, 3; 8, 75, 8 u. s.), heisst *devī samiti* Rv. 10, 11, 8. Dieselbe Versammlung wie *samiti* bezeichnet auch *vidatha* in Rv. 1, 130, 1: Indra soll zum Sänger kommen wie ein König und Heerführer in die Versammlungen *(vidathāni).* Was die Obliegenheiten dieser grossen Versammlungen waren, darüber sind wir nur wenig unterrichtet; jeden-

falls wurden nur wichtigere Fragen darin behandelt. Dass oft die Ansichten stark von einander abwichen, dürfen wir aus Rv. 10. 191 schliessen, einem Hymnus, der zum Theil Wünsche enthält für die Eintracht der Samiti. Dasselbe wie Samiti ist auch Saṁgati in der Stelle Rv. 10, 141. 4 = Av. 3, 20. 6.

In Wahlmonarchien fand zweifelsohne durch die vereinigten Viç in der Samiti die Erkürung des Herrschers statt. Av. 6. 87. 88 bieten das oben Seite 163 übersetzte Lied fast ohne Variante; nur an Stelle von Rv. 10, 173, 6 steht folgende Ṛc: »Fest, unerschütterlich zermalme die Feinde, deine Gegner unterwirf dir: alle Gaue (wohl *viçaḥ* für *diçaḥ* zu lesen, vgl. Av. 6, 87. 1 = Rv. 10. 173, 1) sind einmüthig, eines Sinnes: dir dem festen (d. h. für fest, dauernd erwählten) gehorche (füge sich) die Versammlung *(samiti)*«. Vergleiche noch Av. 5. 19, 15 mit Av. 3. 4, 6.

Seite 162 habe ich es unentschieden gelassen, ob der König aus einer bestimmten Herrscherfamilie genommen wurde, oder ob die Wahl in jeder Beziehung uneingeschränkt war. In beiden Fällen waren mehrere Bewerber *(sapatna)* vorhanden, und es konnte leicht zu Zwistigkeiten kommen, ja sogar zur Vergewaltigung an der Versammlung selbst, wenn ein einflussreicher Throncandidat seinen Willen gegen die Versammlung durchsetzen wollte. In den Mund eines solchen möchte ich Hymnus Rv. 10. 166 legen:

1. Mache mich zu einem Stier unter den vereinten Nebenbuhlern, nebenbuhlerbesiegend, zu einem Vernichter der Feinde, zum Herrscher, Hirten der Heerde *(gopatiṁ gavām)*.

2. Ich vernichte meine Mitbewerber wie Indra der unversehrte, unverletzte; unter meine Füsse sollen alle mir im Wege stehenden *(abhishṭhitāḥ)* Bewerber.

3. Ich binde euch zusammen wie die Bogenenden mit der Sehne; Vācaspati vertreibe jene, dass sie unter meiner Botmässigkeit reden.

4. Ueberlegen bin ich hierher gekommen mit zu Allem fähiger Schaar *(viçvakarmeṇa dhāmnā)*; eurer Absicht, eures Beschlusses, eurer Versammlung *(samiti)* bemächtige ich mich.*

* Vers 5 ist, wie schon das Metrum zeigt, angehängt.

Auf einen in dieser Weise zur Herrschaft gekommenen passt das oben angeführte Wort Rv. 7, 104, 13.

Es erübrigt noch die Bedeutung von *samiti* in Rv. 10, 97, 6 festzustellen. Es redet dort der Kräutermann: »Bei dem die Kräuter zusammenkommen wie die Rājānaḥ in der Samiti, der gilt für geschickten Arzt, Krankheitvertreiber, Dämonenvernichter«. Von gemeinsamen, regelmässigen Zusammenkünften der Herrscher verschiedener Stämme kann meines Bedünkens keine Rede sein. Dürfen wir etwa nach altgermanischem Vorbild unter den vedischen Stämmen neben erblichem Königthum und Wahlmonarchie noch eine dritte Staatsform annehmen? Die nämlich, dass im Frieden der Stamm kein einzelnes Oberhaupt hatte, sondern mehrere Glieder der königlichen Familie die Herrschaft ausübten. Rājan heisst »Herrscher«, und in einem solchen Staatswesen konnten, wenn sich kein einzelner Herrscher an der Spitze des Ganzen befand, die einzelnen berechtigten Glieder der stirps regia sehr gut Rājan heissen, was Tacitus durch principes in den altgermanischen Verhältnissen ausdrückt. Kommt die Samiti zusammen, dann führen natürlich an Stelle des princeps civitatis *(rājā janasya)* diese Edlen als principes *(rājānaḥ)* den Vorsitz. So fügt sich die Stelle gut;* vergleiche auch Av. 19, 57, 2. Es lassen sich vielleicht zu weiterer Stütze die oben Seite 163—165 übersetzten Lieder Av. 1, 9: 3, 4: 4, 22 herbeiziehen. Der dort Angeredete soll an die erste Stelle unter seinen Verwandten *(sajāta)* treten Av. 1, 9, 3, die Verwandten sollen in Gehorsam

* Auch im Avesta lassen sich Spuren dieser Staatsform nachweisen. Es heisst daselbst Yaçna 19, 18: *kaya ratavō? nmānyō, vīçyō, zantumō, daqyumō, zarathustrō pukhdhō; āoṅhām daqyunām yāo anyāo rajōiṭ zarathustrōiṭ cathruratus ragha zarathustris. kaya aṅhāo ratavō? nmānyaçca vīçyaçca, zantumaçca, zarathustrō tūiryo* d. i. »Welches sind die Herren? der Hausherr, der Clanfürst, der Herr des Gaues, der Herr der Gegend, Zarathustra als der fünfte. Von den Gegenden, welche ausser dem Zarathustrischen Reiche sich befinden, hat (nur) vier Herren das zarathustrische Ragha. Welches sind die Herren desselben? der Hausherr, der Clanfürst, der Herr des Gaues, Zarathustra als der vierte«. »Ziehen wir die Zarathustrische d. h. geistliche Würde ab, die in der vorliegenden Stelle der gewöhnlichen Eintheilung hinzugefügt ist, so finden wir, dass in Ragha der *daqyuma* oder *daṅhupaiti* fehlte, also kein Oberherr, sondern eine mehr republicanische Verfassung vorhanden war. Vortrefflich stimmt hierzu, dass Ragha im Vendidād 1, 16 das Beiwort *thrizantu* i. e. aus drei Stämmen bestehend, erhält«. Spiegel Abhandlungen der k. bayer. Akad. der W. I. Kl. 7. Band, 3. Abth. p. 683.

sich ihm beugen Av. 3, 4, 3, an der Spitze der königlichen Familie *(kshatrāṇām)* soll er als König *(rājan)*, als unumschränkter *(ekarāj, ekavṛshan)* stehen Av. 4, 22, 1. 2; 3, 4, 1. Es läge dann der Fall vor, dass ein solcher Angehöriger der königlichen Familie *(kshatra)* sich mit Beeinträchtigung seiner Verwandten *(sajāta)* zum Alleinherrscher *(ekarāj)* machte. Aus den altgermanischen Verhältnissen ist uns ein solcher Vorgang beim Stamme der Cherusker überliefert. An der Spitze der Cherusker standen Arminius, sein Oheim Inguiomerus, der ebenfalls verwandte Segestes und dessen Bruder Segimerus (Tacitus Ann. 1, 60; 2, 17; 1, 55. 57); alle führen den Titel princeps und machen die regia stirps aus (Ann. 11, 16). Als nun Arminius darnach strebte Alleinherrscher (*ekarāj, ekavṛshan* oben) zu werden, da brach ein Kampf aus, in dem er unterlag: Arminius regnum adfectans dolo propinquorum *(sajātānām)* cecidit (Tacitus Ann. 2, 88).

Vidatha ist in der oben angeführten Stelle Rv. 1, 130, 1 gleich Samiti: *vidatheshu praçastaḥ* »in Versammlungen geachtet« und ähnliche Ausdrücke gehen wohl auf kleinere Versammlungen als die Samiti? Am häufigsten kommt *vidatha* im Sinne von »Festversammlung« vor. *Samana* hat nur letztere Bedeutung.

Die vedischen Arier waren nichts weniger als »Heilige« untereinander: »Missgunst ist überall verbreitet« klagt der Sänger Av. 5, 7, 9; sie ist ein wegelagerndes, wildes Thier *(paripanthin mṛga)* Av. 3, 15, 1. Die Beziehungen der Einzelnen waren daher nicht immer die friedfertigsten. In schöne Gesellschaft führt uns z. B. Rv. 1, 42: *Agha vṛka* »verderblicher Räuber«, *duḥçeva* »Unholdgesinnter«, *paripanthin* »Wegelagerer«, *mushīvan* »Spitzbube«, *huraçcit* »Trugsinner«, *dvayāvin aghaçaṁsa* »doppelzüngiger Bösewicht«: alle diese soll Pūshan fern halten auf der Reise. Rv. 1, 103, 6 wird Soma verglichen einem Wegelagerer, der, nachdem er niedergeschlagen hat *(āhatyā)*, die Habe des Ueberfallenen zur Vertheilung bringt. — Meineid kam vor, indem man falsch bei den Göttern schwur (*anṛtaṁ çap* Rv. 1, 23, 22). Betrüger *(ripu)* suchten auf alle Weise zu schaden durch Verleumdung und Falschheit *(dvaya)*; auf ihr Haupt soll nach dem Wunsche eines Sängers die doppelzüngige Rede als schwerer Zauberspruch fallen, den Schaden sollen sie auf sich selbst zurück-

wenden mit den unheilvollen Worten Rv. 1, 147, 4. — Neben dem Betrug im Spiel war besonders Diebstahl im Schwunge: »Seinen (Agni's) Spuren gehen die Andächtigen nach wie denen eines im Versteck sich bergenden Viehdiebes (die Leute)« Rv. 1, 65, 1. Im Dunkel der Nacht trieben die Diebe ihr unsauberes Handwerk: wenn aber Ushas, die lichtgekleidete Maid, die die Feinde fernhält *(yāvayaddveshas)*, das Recht schützt *(ṛtapā)*, erscheint (Rv. 1, 113, 12), wenn der allschauende Sūrya aufsteigt, dann schleichen die Diebe hinweg Rv. 1, 50, 2. »Wenn Agni losgelassen wird, dann strahlt er über das dürre Erdreich hin sehr schnell, wie ein schuldbeladener Dieb flüchtigen Fusses dahineilt«, heisst es Rv. 6, 12, 5; vgl. auch *tāyu paçutṛp* Rv. 7, 86, 5. In die Hürden brachen sie ein und trieben das Rindvieh weg (Av. 19, 50, 5) —: »Alle Hindernisse überwältigen die Heilkräuter wie ein Dieb *(stena)* die Hürde« Rv. 10, 97, 10 —, was überhaupt nur verwendbar war, hiessen sie mitgehen: »Ihm (dem Dadhikrā) schreien nach die Menschen in den Schlachten wie (die Menschen) einem kleiderraubenden Diebe *(vastramathiṁ na tāyum)*« Rv. 4, 38, 5. »Du hast, o Nacht, hinweggescheucht durch Helle den Dieb und den Rinder wegtreibenden Räuber, selbst den, welcher die Rosse wegzuführen beabsichtigte, nachdem er sie am Kopf gezügelt (? nachdem er ihnen den Kopf bedeckt *çiro abhidhāya*) hatte« Av. 19, 50, 5. Wie leicht begreiflich, war Gefahr immer mit dem Diebstahl und Raub verknüpft; Leib und Leben stand häufig auf dem Spiel, dafür waren diese Verbrecher aber auch auf alles gefasst: »Wie zwei im Walde schleichende, Leib und Leben dranwagende Diebe (sich zu jeglichem rüsten), so schirren sich die beiden (Hände) mit den zehn Zügeln« Rv. 10, 4, 6.*

Bei diesen Verhältnissen kommen uns Gebete wie das Gṛtsamada's Rv. 2, 23, 16 sehr berechtigt vor: »Nicht (o Brahmaṇaspati) überliefere uns den Dieben *(stena)*, die im Hinterhalt

* Es ist noch eine doppelte Auffassung möglich, je nach dem man *abhyadhitām* activisch oder passivisch wendet: »Wie zwei Leib und Leben dranwagende, im Walde schleichende Räuber (den Wanderer fesseln), so fesseln (die beiden Hände) mit den 10 Stricken (die Reibhölzer)«, oder: »Wie zwei Leib und Leben . . . Räuber gefesselt werden, so werden sie (die beiden Reibhölzer) durch die 10 Stricke gefesselt«.

(druhaspada) heimtückisch lauernd nach der Nahrung gierig greifen, die der Götter Allmacht in ihrem Herzen spotten; o Bṛhaspati, sie achten fernerhin auch nicht der Gesänge«. Zahlreich sind daher in den Liedern des Rigveda die Bitten um Schutz in der Fremde (in der Ferne *parāke ā)* und in der Heimath *(astamīke ā)* Rv. 1, 129. 9, in der Wildniss *(araṇe, araṇye)* und daheim *(amā)* Rv. 10. 63, 16; 6, 24, 10. auf der Reise *(adhvan)* und daheim Rv. 6, 51, 15, in Schlachten und in den heimischen Gauen Rv. 6. 41, 5. V. S. 11, 79 werden unterschieden *malimlu* (cf. T.S. 6. 3. 2. 6: Av. 19. 49, 10) und *stenāsastaskarāḥ;* erstere brechen in die Wohnungen der Menschen ein, letztere lauern draussen, im Walde *(vane)* auf. V. S. 16, 20. 21 wird Rudra genannt Herr der Angreifer *(āvyādhin),* Diebe *(stena),* Spitzbuben *(stāyu),* Räuber *(taskara),* Bestehler *(mushṇant)* und Zerreisser *(vikṛnta);* neben einander finden sich daselbst (16, 25) aufgezählt Haufen *(gaṇāḥ),* Banden *(vrātāḥ)* und Gauner *(gṛtsāḥ).*

Ein schönes Gebet an die Nacht um Schutz gegen solche Gesellen findet sich Av. 19, 47:

»O Nacht, der irdische Luftraum ward erfüllt von den Wunderschöpfungen des Vaters, du breitest dich aus bis zu den erhabenen Sitzen des (Vater) Dyaus, und das flimmernde* Dunkel rollt herbei. 1.

In ihr, deren jenseitige Grenze nicht gesehen wird noch das Ende, geht alles zur Ruhe, was sich regt: unversehrt, o weite, dunkelreiche Nacht, möchten wir dein Ende erreichen, o günstige, dein Ende erreichen. 2.

Deine männerbeschauenden Späher, o Nacht, neunzig und neun sind es, achtzig und acht sind es und auch sieben und siebenzig. 3.

Sechzig und sechs, o reiche, fünfzig und fünf, o holde, vier und vierzig, drei und dreissig, o nahrungsreiche. 4.

Zwei sind dir und zwanzig, o Nacht, elf sind die wenigsten: mit diesen Wächtern schütze uns heute, o Tochter des Dyaus (Himmels). 5.

---

* So mit Mahīdhara zu V. S. 34, 32.

Kein Dämon, kein Bösewicht habe über uns Gewalt, kein Uebelgesinnter habe Gewalt, nicht soll heute ein Dieb unsere Kühe, ein Wolf unsere Schafe in seine Gewalt bringen. 6.

Nicht unsere Rosse der Räuber, o gütige, nicht unsere Männer die Unholdinnen (Yātudhānī): auf den entferntesten Wegen soll Dieb und Räuber laufen. 7.

Vorüber gleite die Schlange (*datvatī rajjuḥ* der mit Zähnen versehene Strick), vorüber der Boshafte; mache blind, o Nacht, die Schlange von beissendem Hauch, mach sie kopflos. 8.

Die Kiefer des Wolfes zerbrich, den Dieb schlag in den Block: in dir, o Nacht, verweilen wir, werden wir schlafen: wache du. 9.

Unsern Rindern verleihe Schutz, den Rossen und unsern Leuten.« 10.

Sehen wir uns näher nach der Rechtspflege um, so ist, was wir den geschilderten Verhältnissen gegenüber von Gericht und Rechtsprechung erfahren, sehr unbefriedigend. Rv. 10, 97, 12 redet der Arzt zu seinen Kräutern: »Wenn ihr o Kräuter von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk dieses (kranken Mannes) kriecht, dann vertreibt den Yakhsma draus wie ein gestrenger *madhyamaçī*«. Roth Siebenzig Lieder S. 174 übersetzt: »Treibt ihr das Siechthum vor euch her, als wärs durch strengen Richterspruch«. *Madhyamaçī* kann recht wohl den Urtheil sprechenden Richter bezeichnen, insofern er von andern richterlichen Personen umgeben war, und die Versammlung, wie nach altgermanischem Brauch, im Kreise ihn umstand. Auch Ṛc 11 desselben Sūkta möchte Roth ähnlich deuten: »Wenn ich, ihr Arzeneien, euch in meine Hände drohend fass, so macht das Siechthum sich davon, es bangt ihm vor des Häschers Griff« übersetzt er und bemerkt dazu: »Die Krankheit ist der Verbrecher, der vor dem Diener der Obrigkeit sich flüchtet«. *Jīvagṛbh* kann aber ungezwungen durch »Verfolger« wiedergegeben werden, und das von Roth vermuthete Bild braucht nicht in dem Verse zu liegen.

Ausgebildete Rechtsbegriffe waren sicher vorhanden, Untersuchung des Verbrechens, entsprechende Strafen fanden Statt: dies bezeugt das Vorhandensein der sprachlichen Ausdrücke hierfür: *dharman* das Gesetz, die feststehende Ordnung sowohl am

Himmel als auf Erden: *āgas* die Verletzung des *dharman*, Vergehen gegen Götter und Menschen. Der eigentliche Begriff für Schuld ist *ṛṇa* : *ṛṇāvan* schuld- und schuldenbeladen ist der Spieler (Rv. 10, 34, 10), der seine Familie ins Unglück brachte und im Dunkel der Nacht an fremder Habe sich vergreifen will; *ṛṇa* schuldig heisst der Dieb *(tāyu)* Rv. 6, 12, 5. Oefters hat *ṛṇa* den speciellen Begriff von Schuld gleich Darlehen. Schulden wurden hauptsächlich im Spiel gemacht *(kar);* Av. 6, 119, 1 werden ausdrücklich diejenigen erwähnt, die man noch ausserhalb desselben macht: »Was ich ohne zu spielen für Schulden mache und was zusage *(sam-gir)* mit der Absicht, es nicht wieder zu geben«. Eine Schuld abtragen heisst *sam-nī*, musste doch das Vieh, mit dem dies meistens geschah, wirklich zusammengetrieben werden: »Wie wir eine Kalā (Sechszehntel), ein Çapha (Achtel), wie wir die ganze Schuld zusammenbringen« Rv. 8, 47, 17. Ein Vergehen strafen heisst *ṛṇāni ci;* Indra ist *ṛṇacit, ṛṇakāti, ṛṇayā, ṛṇayāvan* schuldrächend. *Apaciti* (= *ἀπότισις*) ist die Bestrafung: für Jemanden eintreten, für ihn sprechen heisst *adhi-brū*. Auch der Ausdruck Av. 6, 32, 3 = 8, 8, 21: »Nicht sollen sie einen *jñātar* (wohl Entlastungszeuge?),* eine *pratishṭhā* (Zufluchtsstätte?) finden: insgesammt auseinander getrieben sollen sie dem Tode anheimfallen fallen« scheint aus der Rechtsprache genommen zu sein.

In den meisten Fällen wird, wenn ein Verbrecher auf der That ertappt wurde, sofortige Strafe eingetreten sein. Einfachstes Zuchtmittel war der Stock: ist derselbe doch durch die ganze spätere indische Zeit noch das Symbol der Justiz. Da man in jenen Zeiten auf Staatskosten noch keine Gefängnisse hinstellte, so musste auf eine andere Art gesorgt werden, Verbrecher für einige Zeit festzuhalten. Die Vorrichtung war so einfach als möglich: man band den Missethäter mit Stricken oben, unten und in der Mitte an eine feststehende Holzsäule *(drupada)* Rv. 1, 24, 13, 15. Wie einen nach Heerden lüsternen Dieb soll Varuṇa den kranken Vasishṭha von der Sünde Band losbinden Rv. 7, 86, 5 d. h. wie man einen wegen versuchten Diebstahls gefesselten Dieb wieder freigibt.

* Bei den indischen Juristen bedeutet *pratijña* die Anklage (Yājñavalkya 2, 79).

»An eherner Säule *(ayasmaye drupade)* wurdest du befestigt, gebunden mit tausendfachem Tode« Av. 6, 63, 3 = 84, 4. »Wenn wachend, wenn schlafend ich Sünder Sünde gethan habe: mich, der's gewesen ist und wieder sein wird, löst davon wie vom Pfosten *(drupadāt)*; wie vom Pfosten einer gelöst ist, wie vom Schmutz wer geschwitzt hat nach dem Bade (rein), wie die gereinigte Opferbutter: so sollen alle mich von der Sünde reinigen« Av. 6, 115, 2. 3. Verschiedene Arten der Fesselung werden Av. 6, 121 erwähnt: »Auflösend die Stricke, löse sie von uns die obern, die untern, die Varuṇa angelegt hat; scheuch weg von uns bösen Traum und Unfall: dann wollen wir gehen in die Welt der Frömmigkeit. Um was am Pfosten *(dāru)*, um was im Strick *(rajju)* du gefesselt bist, um was an die Erde (d. h. an einen Block) du gefesselt bist und um was durch das Wort: daraus soll dieser unser Haus-Agni herausführen in die Welt der Frömmigkeit«. In den Block schlagen heisst *drupade ā-han* Av. 19, 47, 9; 50, 1.*

Wenn Sāyaṇa zu Rv. 6, 54, 1 Recht hat, so wendete man sich in Fällen, wo man in Bezug auf den Dieb des gestohlenen Viehes oder sonstiger Habe im Ungewissen war, an Beschwörer, die über den Verbleib Auskunft geben sollten; sie stehen unter Pūshan's Patronat: »Bringe uns, Pūshan, zu einem Weisen *(vidvāṁs)*, der uns richtig unterweist, der uns zu sagen vermag: Da ist's. Mögen wir mit Pūshan zusammentreffen, der uns die Häuser zeigt (wo das gestohlene Gut?), und möge er sagen: Da ist's«. Wilson Ṛgv. III, 495 übersetzt den ersten Pada der zweiten Ṛc: May we, by the favour of Pūshan, come in communication with (the man), who may etc.; cf. Muir ST. 5, 177.

* Aehnliche Sitte ist bei Germanen und Slaven nachweislich: man sperrte die Füsse eines Verbrechers in einen ausgehölten Klotz (Block), befestigte zuweilen auch Nacken und Mittelkörper an demselben. Grimm Deutsch. Wörterb. 2, 135 s. *Bloch*, Deutsche Rechtsalterth. 720. Noch Shakspeare lässt Kent (König Lear 2, 2) blocken: »doch diese niedere Züchtigung ist solcher Art, wie man verworfenen Tross für Mauserein und ganz gemeinen Unfug bestraft«. Russisch *kolóda* ist Klotz und Block für Gefangene, ebenso serb. *klada*; das Wort ist sogar ins Magiarische (*kaloda* Schandklotz) übergegangen Miklosich Slav. Elemente im Magiar. Seite 32. Bei den Südslaven war, wie mir Professor Jagič mittheilt, bis vor 30 Jahren eine Strafe, die jedes Dorfoberhaupt für leichtere Vergehen dekretieren konnte, das Sperren in einen Block *(u kladu)*.

Unter den Männern, die zu sagen vermögen: »da ist's«, haben wir zweifelsohne die Vorläufer der jetzt im Penjāb vorkommenden Khoji: »This terme is applied to an elaborate system prevalent in the Penjāb and in certain parts of these provinces where the crime off cattle-lifting is very frequent. The footprints of thieves and the hoofprints of cattle, are tracked by a class of men called khojis, whose skill is very extraordinary. Such men are met with in nearly every village, and having once struck the trace, will carry it on for miles, over all sorts of country, and nearly always succeed in finding the cattle«. Elliot Memoirs of the history, folklore of the races of the Northwest. Prov. of India 1, 276 ff. s. v.; vgl. auch die daselbst gegebenen, höchst interessanten Beispiele.

In schwierigen Fällen diente das Gottesurtheil als Rechtsinstitut. Hierfür haben wir ein sicheres Zeugniss in dem Hymnus Av. 2, 12:

»Himmel und Erde und der weite Luftraum, die Herrin des Feldes, der weithin schreitende, geheimnisvolle (Vishṇu) und der weite Luftraum, der Vāta zum Hüter hat: diese sollen hier gebrannt werden, wenn ich gebrannt werde. 1.

Höret dies, o Götter, die ihr verehrungswürdig seid. Bharadvāja spricht für mich die Sprüche: in Fessel geschlagen möge in Unheil gebunden werden, der dieses unser Vorhaben schädigt. 2.

Indra, Somatrinker, höre auf das, wozu ich mit brünstigem Herzen dich rufe: wie einen Baum mit der Axt will ich den zerspalten, der dieses unser Vorhaben schädigt. 3.

Durch die dreimal achtzig Sāmansänger, durch die Aditya, die Vasu, die Aṅgiras — die Seeligkeit der Väter möge uns schützen — halte ich jenen (? Feuerbrand ? Axt) mit göttlichem Griff. 4.

Himmel und Erde blicket auf mich, ihr Allgötter stellt euch auf meine Seite (eigentlich: fasst hinter mir an): ihr Aṅgiras, ihr somawürdigen Manen: ins Unheil gerathe, wer Verabscheuungswerthes vollbringt. 5.

Wer uns verachtet, o ihr Marut, wer den Spruch, der hier verrichtet wird, schmäht: glühend seien dem seine Ränke, der Himmel bedränge ihn von allen Seiten, den Hasser des Spruches. 6.

Die sieben Lebenshauche, die acht Lebenssäfte zerschneide ich dir durch diesen Spruch: Wohl vorbereitet, Agni als Boten habend machtest du dich auf zu Yama's Sitz. 7.

Ich setze deinen Fuss in das entzündete Feuer: Es soll entweder das Feuer deinen Leib verzehren, oder die Seele wieder zum Leben eingehen.« 8.

Wie schon das Metrum ausweist, sind hier, wie so oft im Atharvaveda, zwei Bruchstücke verwandten Inhaltes verknüpft. Vers 1—6 behandeln ein Feuer-Ordale, bei dem der Schwörende einen glühenden Gegenstand, wohl eine Axt,* in die Hand nehmen musste (Vers 4); in Vers 6 und 7 ist die Situation die, dass der Angeschuldigte durchs Feuer schreitet. Leider fehlt in beiden Bruchstücken jegliche Andeutung über die Veranlassung zur Anwendung des Ordals. In den indischen Gesetzbüchern gelten unter den neun Gottesurtheilen die durch Feuer, Wasser und Gift fast allgemein als die schwersten, die bei bedeutenderen Veranlassungen zur Anwendung kamen: s. Stenzler ZDMG. 9, 680 ff. Vergleiche noch Schlaginweit Die Gottesurtheile der Inder, Seite 9 ff.: Weber Ind. Stud. 13, 164 ff.

Eine besondere Klasse von Leuten waren im altindischen Staat die *sti* oder *upasti*. Dieselben werden leider zu wenig erwähnt, so dass sich über ihre rechtliche Stellung kein sicherer Schluss ziehen lässt: »Theile uns Güter zu und Sti« Rv. 7, 19, 11. »Schütze die Sänger und die Sti« Rv. 10, 148, 4. »Sei uns Beschützer der Sti *(stipā)* und Beschützer unserer selbst *(tanūpā)*« Rv. 10, 69, 4. »Sie beide Varuṇa und Mitra unser, der Sänger, *stipā* und *tanūpā* sollen die Andachtslieder zum Ziele führen« Rv. 7, 66, 3. »Du, o Kraut, bist das oberste, die Gewächse sind deine Upasti, unser Upasti sei auch der, welcher uns anfeindet« Rv. 10, 97, 23. »Welche geschickte Wagenverfertiger, welche kunstreiche Schmiede sind, zu Upasti mache mir o Pflanze alle Leute der Umgegend. Welche Edle *(rājānaḥ)*, Königsdiener (?).

---

* In der Chāndogya-Upanishad 6, 16 wird das Tragen einer glühenden Axt als Feuer-Ordale erwähnt; in unserm Spruch weist Vers 3 darauf hin: Wie man einen Baum mit der Axt zerspaltet, so will ich mit der Axt hier in der Hand den zerspalten, der meinen Schwur anzweifelt. Eine Beschreibung des Feuer-Ordale nach den Vorschriften der indischen Gesetzbücher gibt Stenzler ZDMG. 9, 669 ff.

Wagenlenker, Heerführer sind: zu Upasti mache mir alle Leute der Umgebung« Av. 3, 5, 6 ff. Es ergibt sich aus diesen Stellen wohl so viel, dass unter den *sti, upasti* »Hörige, Clientel« zu verstehen sind: auch das scheint mir zu folgern, dass sie dem arischen Volke angehörten. Welches aber ihre rechtliche Stellung war und auf welche Weise sie in dies Abhängigkeitsverhältniss zu ihren Volksgenossen geriethen, ist nicht zu ermitteln. Vielleicht waren es die Angehörigen unterjochter arischer Stämme, die, wie bei Griechen, Römern, Germanen sich ähnliches findet, als Halbfreie in ihren Wohnsitzen verblieben. Bei der grossen Leidenschaft zum Spiele kam es öfters vor, dass ein Spieler nicht nur seinen Hausstand zu Grunde richtete, sondern auch seine persönliche Freiheit verlor: »Andere umarmen seine Gattin, während sein munterer Würfel strebt nach Hab und Gut; nicht kennen wir ihn, sprechen Vater, Mutter, Brüder, führt ihn gebunden weg« Rv. 10, 34, 4. Dürfen wir solche Unglückliche auch unter den Upasti suchen?

Stammesgenossen, die sich durch irgend ein Vergehen der arischen Gemeinschaft unwürdig gemacht hatten, wurden ausgestossen; sie mussten flüchtig werden und wendeten sich für gewöhnlich nach Süden, in die Gegenden, die von den im Fünfstromland wohnenden Stämmen noch nicht occupiert waren: »Wie beim Wettlaufe das Ross warf er (? sie*) aus den Schaum, zugleich damit kehrte er um thörichten Sinnes: wie ein Verbannter *(parāvṛj)* nach dem Süden läuft *(dakshiṇā padā = Dekkhan)*, so rannte er (? sie) davon, meine Liebkosungen konnten ihn (? sie) nicht halten« Rv. 10, 61, 8. Ein derart Flüchtiger hiess *parāvṛj;* vergleiche dieselbe Sitte bei den Germanen und den aus derselben Wurzel gebildeten Ausdruck: ags. *vrecca,* alts. *wrekkio,* ahd. *reccho,* altn. *rekr.*

Ich habe bis jetzt eine Frage, die überall, wo es sich um vedische Zustände, um die Einrichtung der Gesellschaft, um

* Die Entscheidung ob »er« oder »sie« als Subject anzunehmen ist, hängt zum Theil davon ab, ob man geneigt ist, diese Ṛc an das Bruchstück anzuschliessen, das in Vers 5—7 vorliegt, oder ob man sie als selbständiges Stück betrachtet.

staatliche Verhältnisse des Volkes handelt, in den Vordergrund geschoben wird, scheinbar ganz unberücksichtigt gelassen, die nämlich: Kennt die vedische Zeit die Kasten? Die Ansichten der Kenner indischen Alterthums weichen hierüber sehr von einander ab. Aufrecht, Benfey, M. Müller, Roth, Weber haben des öftern ausgesprochen, dass die spätere brahmanische Staatsordnung dem vedischen Volke unbekannt war: Muir endlich hat diesem Gegenstande eine umfassende Untersuchung gewidmet im Journal of the R. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland. New Ser. vol. II* und kommt ebenfalls zu einer verneinenden Beantwortung obiger Frage. Dagegen sind für Bestehen des Kastenwesens schon in der ältesten Periode indischer Geschichte eingetreten M. Haug und H. Kern. Seine Ansichten hat ersterer am bündigsten zusammengefasst in »Brahma und die Brahmanen« München 1871; Kern's Meinung ist dargelegt in »Indische theorieen over de Standenverdeeling« 1871. Beiden hat Muir mit schlagenden Gründen erwiedert in ST. 2^2 pag. 454 ff. Seitdem hat A. Ludwig wieder eine Lanze gebrochen für das Vorhandensein der Kasten im »Âryastaate«: Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indien, Prag 1875. Er ist der Ansicht, dass die Kaste der Brahmanen schon in jener Zeit müsse so vollständig abgeschlossen gewesen sein wie später: »Wir werden finden, sagt er, indem wir einfach ohne vorgefasste Meinung das Material prüfen, dass die 4 Kasten im Wesentlichen ganz so wie sie in der spätern Zeit schon im zweiten Jahrtausend vor Chr. Geb. bestanden und wir werden im Stande sein, die unterscheidenden Momente klar zu machen« l. c. Seite 36.

Damit eine Discussion über das Vorhandensein der Kasten in der vedischen Zeit nicht in eine Wortklauberei ausarte, gilt es die Frage näher zu präcisieren. Ludwigs Fassung: »Gab es im zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung bereits Kasten im Aryastaate?« trifft den Kern der Sache nicht. Da er wie Haug, freilich ohne zwingenden Grund, »die ältesten Brâhmaṇa mindestens im 12. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung« an-

* Es ist dieser Aufsatz im Wesentlichen in die 2. Ausgabe der ST. Band 1 verarbeitet.

setzt, so muss er natürlich unbedingt mit »ja« antworten. Die Cardinalfrage, kannte das vedische Volk die Kastenverhältnisse, bleibt aber dadurch unberührt. Vor allem gilt es, den Begriff »vedische Periode« festzustellen. Verstehen wir darunter einfach den Zeitraum, in dem sämmtliche Lieder und Opferformeln, die uns in der Ṛk-, Atharva-, Sāma-, Vājasaneyi-, Taittirīya-Saṁhitā vorliegen, entstanden sind, so ist die Frage unbedingt zu bejahen, wie auch noch immer geschehen ist: begreift man aber darunter den Zeitraum, in der die Ārya hauptsächlich in Ost-Kabulistan und im Gebiet der sieben Ströme sassen, erst einzelne Stämme weiter gegen Yamunā und Gaṅgā vordrangen, kurz die Periode, an deren Ende als letzte bedeutende Gestalten König Sudās und sein Purohita Vasishṭha stehen, so ist das Vorhandensein der Kasten unbedingt in Abrede zu stellen. Die vorangehende, »ohne vorgefasste Meinung« gelieferte Darstellung des Āryastaates wird dieses Urtheil bestätigen.

Ludwig macht sich die Argumentation auf seine Frage: »Gab es im zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung bereits Kasten im Āryastaate?« doch etwas zu leicht. Er sagt: »Fragen wir uns überhaupt, wie denn eigentlich die Sache liegt, was das Mass des von vornherein zu zugestehenden ist, so werden wir vorerst constatieren müssen, dass in den ältesten Brāhmaṇa bereits also mindestens im 12. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung die Kasten bereits vollkommen organisiert erscheinen. Da nun die Annahme eines Interregnums etwa von ein paar Jahrhunderten (denn ein solches wäre wohl nöthig, um die feste Consolidirung dieser Einrichtung zu erklären) zwischen Vedadichtung und Brāhmaṇa unmöglich angenommen werden kann (warum?), so ergibt sich, dass es eine Zeit der ersteren gegeben haben muss, in der die Kasteneinrichtung bereits in irgend einer von der spätern nicht allzu verschiedenen Weise bestand«. Wenn Ludwig, doch sicher nach Haug Ait. Br. I, 47 ff., die ältesten Brāhmaṇa mindestens ins 12. Jahrh. vor Chr. Geb. versetzt, so muss er nach derselben Berechnung die ältesten Hymnen mindestens zwischen 2000 und 2400 vor Chr. Geburt entstanden sein lassen (s. Haug l. c.), und da ist der Unterschied in der Zeit doch

wohl schon mehr als ein paar Jahrhunderte.* »Dass es eine Zeit der Vedendichtung gegeben haben muss, in der die Kasteneinrichtung bereits in irgend einer von der spätern nicht allzu verschiedenen Weise bestand« ist, wie noch Niemand geleugnet hat, vollkommen richtig, wenn »Zeit der Vedendichtung« in dem Sinne genommen wird von »Zeit aus der der Inhalt der vedischen Saṁhitā stammt«. Ebenso erwiesen ist aber auch durch Muir's Untersuchung, dass die grössere Masse der Rigvedahymnen einer »Zeit der Vedendichtung« entstammt, die die Kasteneinrichtung noch nicht kennt, und bei einer Lectüre des Atharvaveda »ohne vorgefasste Meinung« wird Jeder auch nur halbwegs aufmerkende Liedern begegnen, die zwar nicht aus einer Zeit des »Interregnums«, wohl aber aus einer Zwischenperiode stammen, in der andere Glieder des arischen Staates aus allen Kräften darnach strebten, die Anmassungen einer sich bildenden und immer mehr erstarkenden Priesterkaste zu brechen.

Die Hinfälligkeit der Ansicht von Ludwig lässt sich kaum kürzer als mit seinen eigenen Worten zeigen: »Also der Hauptunterschied zwischen dem zweiten und dritten Stande,** die alleinige Berechtigung des zweiten zum Kriegsdienste, dieser fehlt ganz gewiss in der Vedenzeit« (l. c. 50), das heisst doch einfach: es gab noch keine zweite und dritte Kaste. Wie sehr dies im Widerspruch steht zu seiner Behauptung S. 36: »Wir werden auch im Stande sein, die unterscheidenden Momente — der vier Kasten — klar zu machen«, sieht jeder Unbefangene. Wirklich unglaubliches leistet Ludwig in tendenziöser Entstellung pag. 56: er sagt: »Nicht ganz klar ist Rv. 10, 97, 6 'wo die Kräuter zusammen kommen wie Rājan's in die *samiti*'. Sāyaṇa erklärt Saṁgrāme, was unseres Erachtens unzulässig. Wir fassen die Stelle wie die Rv. 9, 92, 6, in welcher vom Soma die Rede war; die farbigen, formenschönen Pflanzen kommen in die Samiti, das ist an einen wüsten (!) Platz, wie Rājanya's in die Versammlung zu den ärmlichen (!) Viças«. Ganz ab-

* Neuerdings spricht er nun auch von »der in geschlossener Kaste Jahrhunderte lang gepflegten priesterlichen Dichtkunst des dritten Jahrtausends vor Christi Geburt«. Rigveda 2, pag. VII.

** Ludwig spricht in § 26 (Seite 50 ff. nur mehr von Ständen und Klassen, nicht von Kasten.

gesehen davon, dass er mit »ärmlich« dem, was er sechs Seiten vorher selbst über die Viças gesagt hat, geradezu ins Gesicht schlägt, — eine solche Auffassung kann nur dem, aber auch nur dem geboten werden, der nie einen vedischen Hymnus gelesen hat.* Hätte dem Ausdruck *viç* der Begriff des »ärmlichen« im Rigveda nur im Entferntesten angeklebt, so würde derselbe nicht von den Göttern *(daivīḥ, divaḥ)*, den Marut *(mārutīḥ)* verwendet werden: es würden schwerlich Agni, Indra, Yama *viçpati* heissen.

Wenn das vedische Volk, als es noch diesseits der späteren Sarasvatī im Lande der Sapta sindhavaḥ sass, schon die brahmanische Ordnung, das Kastenwesen, eine Priesterkaste speciell hatte, wie kommt es, dass die arischen Stämme, die in diesen Sitzen geblieben waren, zur Zeit der Entstehung des Epos bei den brahmanisierten Bewohnern Madhyadeça's als halbe Barbaren galten? Und sagt doch schon das Pañcav. Br., das Weber Litt.[2] Seite 74 ff. für das älteste Brāhmaṇa ansehen möchte, den Aufzug dieser Stämme zur Sarasvatī schildernd: *na hi brahmacaryaṁ caranti* »sie richten sich nicht nach brahmanischer Ordnung«, *adīkshitā dīkshitavācaṁ vadanti* »nicht brahmanisch geweiht reden sie dieselbe Sprache mit den brahmanisch geweihten« (17, 1, 14). Sind diese Stämme den Einrichtungen der Vorfahren treu geblieben oder haben sie die uralte, überkommene Ordnung der Gesellschaft aufgegeben? Wem es nicht wie den indischen Theologen fast mit der Muttermilch eingesogener Glaubenssatz ist, dass die in späterer Zeit bestehende Gliederung der Gesellschaft eine uranfängliche ist, dass die gottbegnadeten Ṛishi der Vorzeit genau ebenso die Götter verehrten wie die Epigonen**: für den kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

Auch noch später, in einer Zeit, in der die brahmanische Staatsverfassung längst in ihrer ganzen Strenge galt, finden wir Erinnerungen daran, dass diese Ordnung der Gesellschaft nicht von jeher bestand. So heirathet nach einer Sage des Çatap. Br. 4, 1, 5, 2 ff. der Ṛishi Cyavana die Tochter des Königs Çaryāta,

* Die beiden Stellen Rv. 10, 97, 6 und 9, 92, 6 sind oben Seite 176 und 174 besprochen.

** Etwa wie die Rabbinen den Abraham in die Synagoge gehen lassen.

die Sukanyā. Die indische Tradition selbst legt eine ganze Reihe vedischer Hymnen königlichen Weisen, ja sogar Vaiçya bei, gibt also damit zu, dass die Ausübung der priesterlichen Funktionen nicht an eine Kaste geknüpft war: s. Muir ST. 1[2], 265 ff. »To their own Upanishads, Ajātaçatru, the King of Kāçi, possessed more knowledge than Gārgya, the son of Balāka, who was renowed as a reader of the Veda, and Gārgya desired to be become his pupil, though it was not right, that a Kshatriya should initiate a Brahman. Pravāhaṇa Jaivali, king of the Pañcāla's, silenced Çvetaketu Āruṇeya and his father, and then communicated to the doctrines which Kshatriyas only, but no Brahmans, had ever known before. That King Janaka of Videha possessed superior knowledge is acknowledged by one of the most learned among the Brahmans, bei Yājñavalkya himself; and in the Çatap. Br., which is believed to have been the work of Yājñavalkya, it is said, that King Janaka became a Brahman« M. Müller Chips 2, 338.

So werthvoll diese Erinnerungen aus der Zeit des ausgebildeten Brahmanenthums auch sind, für uns bleiben die Hymnen des Rigveda das wichtigste Zeugniss. Sie stammen eben ihrer grössern Anzahl nach aus einer Zeit, in der die indischen Arier die brahmanische Hierarchie noch nicht kannten. Mag man auch in der Auffassung einzelner Stellen von Muir abweichen, das Gesammtresultat, das er aus seiner Durchmusterung des Hymnenschatzes des Rigveda gewonnen hat, wird nicht alteriert werden:

»First: Except in the Purusha Sūkta (Rv. 10, 90) there is no distinct reference in the hymns to any recognised system of four castes.

Second: In one text (Rv. 3, 34, 9) where mention is made of the Aryan colour or race, all the upper classes of the Indian community are comprehended under one designation, as the Kshatriyas und Vaiçyas as well as the Brāhmans were always in after-times regarded as Aryas.

Third: The term *brāhmaṇa* occurs only in eight hymns of the Rigveda, besides the Purusha Sūkta, whilst *brăhmăn* occurs in forty-six. The former of these words could not therefore have been in common use at the time when the greater part of the

hymns were composed. The term *rājanya* is found only in the Purusha Sūkta; and *kshatriya* in the sense of a person belonging to a royal family, a noble, occurs only in a few places, such as Rv. 10, 109, 3. The terms Vaiçya and Çūdra are only found in the Purusha Sūkta, although *viç*, from which the former is derived, is of frequent occurrence in the sense of »people«.

Fourth: The word *brăhmăn*, as we have seen, appears to have had at first the sense of sage, poet; next that of officiating priest, and ultimately that of a special description of priest.

Fifth: In some of the texts which have been quoted (Rv. 1, 108, 7. 4, 50, 8 ff. 8, 7, 20. 8, 45, 39. 8, 53, 7. 8, 81, 30. 9, 112, 1. 10, 85, 29) *brăhmăn* seams to designate a priest by profession.

Sixth: In other places the word seams rather to imply something peculiar to the individual, and to denote a person distinguished for genius or virtue (Rv. 10, 107, 6), or elected by special divine favour to receive gift of inspiration (Rv. 10, 125, 5).

Seventh: *Brāhmaṇa* appears to be equivalent to *brahmaputra* the son af a *brahman* (which occurs Rv. 2, 43, 2), and the employment of such a term seems necessarily to presuppose that, at the time when it began to become current, the function of a *brahman*, the priesthood, had already become a profession« ST. 1². 258 ff.

Gehen wir also von der erwiesenen Thatsache aus, dass das vedische Volk die Gliederung der Gesellschaft nach Kasten, überhaupt die brahmanische Staatsverfassung noch nicht kannte in dem Zeitraum seiner Entwicklung, an dessen Endpunkten König Sudās und sein Purohita Vasishṭha als letzte bedeutende Gestalten uns entgegen treten.

Mit Indra's Hülfe war es jenen beiden Männern und dem von ihnen geführten Volke der Tṛtsu noch einmal gelungen, in der berühmten Zehnkönigschlacht an den Ufern der Parushṇī der Coalition der vereinigten Stämme des nordwestlichen Penjāb und ihrem Drängen nach Südost ein Halt entgegenzusetzen. Endlich muss das Volk der Tṛtsu doch dem erneuerten Ansturm erlegen sein. Hiervon berichtet uns freilich weder Sage noch Lied: aber es spricht deutlich der Umstand, dass der Name der Tṛtsu völlig verschwindet, dass der Nachkommen des hoch-

berühmten Divodāsa und Sudās nirgends Erwähnung geschieht, während einzelne jener in der genannten Schlacht überwundenen Stämme, wie die Pūru, späterhin zu grosser Macht gelangten. Der nun beginnende Zeitraum indischer Geschichte ist durch den Mangel bestimmter Nachrichten einer der dunkelsten: sobald es wieder etwas heller wird, stehen wir einem Volke gegenüber, das sich schon so sehr in ganz anders gestaltete Lebenslagen, Staatseinrichtungen und religiöse Anschauungen hineingelebt hat, dass ihm das Verständniss für die in den treu bewahrten Liedern der alten Ṛishi geschilderten Verhältnisse, für das Denken und Wollen der Vorfahren abzugehen beginnt, dass es die in den alten Sitzen zurückgebliebenen und an den alten Einrichtungen festhaltenden Stammesbrüder als Halbbarbaren betrachtet. Es hat dieser dunkle Zeitraum indischer Entwicklung am meisten Aehnlichkeit mit der Periode des germanischen Volkes, die wir die »Völkerwanderung« zu nennen pflegen. In beiden Perioden verlassen Volksstämme, deren Staatseinrichtungen, deren Kulturzustand so ähnlich ist, wie es nur die verschiedenen Lebensbedingungen des von ihnen bis dahin bewohnten Landes zulassen (vgl. Anz. f. deutsch. Alterth. 2, 296 ff.), aus bisher nicht ermittelten Antrieben ihre alten Wohnsitze und dringen in glücklichere, von Natur mehr gesegnete Länder vor: beide Male geht die alte Gau- und Stammverfassung der Ausziehenden zu Grunde, die kleinen Stammkönige verlieren ihre Macht, Heerkönige vereinigen mehrere Stämme, bilden einen kriegerischen Adel um sich und gründen grössere Reiche: die Ordnung der Gesellschaft wird eine andere und unter Mitwirkung veränderter religiöser Anschauungen, die bei den Germanen von aussen kamen, bei den Ariern in Folge der inneren Entwickelung, entstand der christlich-germanische Lehnsstaat unsres Mittelalters einerseits, der Brahmanismus auf der andern Seite. Was letzterer darstellt, die ausgebildetste Hierarchie, d. h. eine Verschmelzung von Kirche und Staat, wie die Geschichte keine zweite kennt, das aus dem christlich-germanischen Lehnsstaat zu machen, war bekanntlich das Ziel der Kirche während des ganzen Mittelalters.

Suchen wir nun die allmähliche Umgestaltung bei den indischen Ariern mehr im Einzelnen uns klar zu machen.

Arische Stämme geben ihre Sitze im Nordwesten des Penjāb auf: überall finden die Ausziehenden Feinde, selbst die verwandten Stämme können ihnen den Durchzug nicht gestatten. Es ist daher nur durch Vereinigung zu grösseren Massen möglich, die nöthige Widerstandskraft zu erlangen. Einem der Stammkönige, der am meisten Ansehen und Macht besitzt, muss der Oberbefehl übertragen werden; er wächst dadurch noch mehr an Ansehen. Feindlich sich entgegenstellende Volksgenossen werden überwunden und zur Theilnahme am Zuge gezwungen; ihre Stammkönige verlieren zweifelsohne die Selbstständigkeit. Unter starken Kämpfen mit den Urbewohnern, den Çūdra, dringt man in dem weiten Gebiet zwischen Himālaya und Vindhya vor; es gelingt, sich in den Besitz ausgedehnter Strecken an den Ufern der Yamunā und Gaṅgā zu setzen. Die Ureinwohner, die nicht in die Berge und Wälder des Himālaya und Vindhya flüchten, nehmen den Glauben der Ueberwinder an und bleiben als geduldete, wenn auch vielfach gequälte Glieder des Staates in ihren Dörfern wohnen. Die siegreichen Eroberer theilen sich in das gewonnene Land; sie werden dadurch über entfernte Strecken zerstreut, und es schwindet so die Möglichkeit einer raschen Sammlung der waffenfähigen Mannschaft, wie dies in den kleinen Stammkönigreichen im Penjāb der Fall war. Die räuberischen Einfälle der gewichenen Urbewohner, Aufstände der Bevölkerung, die sich nur scheinbar unterworfen hatte, Angriffe arischer Stämme zwangen einen Samrāj jedoch, immer eine Anzahl Krieger um sich zu haben. Schon die kleinen Stammkönige hatten, wie wir sahen, ein recht ansehnliches Gefolge; in der neuen Ordnung der Dinge aber ihrer Macht entweder allmählich durch das in kriegerischen Zeiten immer mehr wachsende Ansehn eines Einzelnen, oder durch Gewalt beraubt, sind sie mit ihren zahlreichen Familien und Gefolge zu einem den Samrāj umgebenden kriegerischen Adel herabgesunken. Ihm werden sich zweifelsohne tapfere Volkgenossen angeschlossen haben, die in den langen Kämpfen Pfeil und Bogen, Kampf zu Wagen lieber gewonnen hatten, als Saaten zu bestellen.

So war der König in Stand gesetzt, in den unaufhörlichen kleinen Fehden von der Hülfe des Volkes, der Viç, absehen zu können. Der kriegerische Adel fing mehr und mehr an, das

Waffenhandwerk als seine Beschäftigung anzusehen, sich ihm ausschliesslich zu widmen und es auf seine Nachkommen zu vererben. Das Volk hingegen, ganz dem Ackerbau, der Viehzucht und dem friedlichen Erwerb hingegeben, wurde des Gebrauchs der Waffen unkundiger; die veränderten klimatischen Verhältnisse trugen das ihrige dazu bei, das Volk mehr und mehr zu erschlaffen. So entstanden zwei immer weiter sich absondernde Stände; factisch hatte die Viç sich ihres Einflusses und ihrer Macht fast völlig begeben, nominell ruhte noch das Staatsganze auf ihr und ihren Angehörigen, den Vaiçya. So heisst es in dem Vrātyasūkta, das nach allen seinen Bezügen deutlich in die Periode des sich völlig ausbildenden Kastenwesens weist Av. 15, 9: »Er (der Vrātya) entfernte sich zu den Viç, ihm folgten nach *sabhā, samiti, senā, surā*«. Es finden sich also in dieser Zeit, wenn auch wahrscheinlich nur noch dem Namen nach, die beiden wichtigsten Prärogative, wie in jedem monarchisch-constitutionellen Staate, beim Gesammtvolke:* aus dieser Zeit stammt daher wohl auch die Bezeichnung *brahman, kshatra, bala,* Av. 9, 7, 9 und 3, 19, 1 für die drei Stände. Endgültig wird dem Volke auch das nominelle Recht auf *samiti* und *senā* genommen und es bleibt ihm nur noch *sabhā* und *surā.*

Die volle Ernte einzuheimsen war jedoch dem Kriegerstande sammt dem Herrscher nicht beschieden: das Beste wurde ihnen von anderer Seite vorweg genommen.

Es ist oben Seite 168 ff. eingehender die Stellung der Sängerfamilien in der alten Staatsverfassung besprochen worden. Sie lebten, wie wir sahen, hochgeehrt am Hofe der kleinen Stammfürsten, deren Thaten sie verherrlichten, wie Vasishṭha die des Sudās Rv. 7, 18. 83: nach Viçvāmitra's Preis verlangten selbst die Ströme, damit man ihrer bei spätern Geschlechtern noch gedenke Rv. 3, 33, 8. Viel wichtiger jedoch und tief eingreifend in die ganze Entwicklung war der Sänger Thätigkeit nach einer andern Seite. Sie standen, wie gezeigt, mit ihrer dichte-

* Auch noch das Epos bietet im Rāmāyaṇa die Nachricht, dass Daçaratha ausser den verbündeten Königen auch die Bewohner der Städte und des Landes einlud, ihnen seinen Wunsch, Rāma zu seinem Nachfolger weihen zu lassen, vortrug und sie um ihre Zustimmung befragte: s. Lassen Alterth. 1², 960.

rischen Begabung in dem Dienste der Religion. sie trugen die Wünsche und das Sehnen der Fürsten und Reichen den Göttern vor, sie priesen in wohlgeordneten Preisgesängen der Götter Macht und Herrlichkeit und dankten für die gewordene Erhörung; reiche Gaben wurden ihnen dafür zu Theil. So kamen sie in den Ruf höherer Befähigung zur Anbetung der Götter, zur Verrichtung der Opfer; sie fingen an, sich einer besonderen Gunst der Götter zu rühmen (s. Seite 168). Gegen Ende der eigentlich vedischen Periode war es schon Sitte geworden, dass der Fürst die Opfer, welche für das Staatsganze, für den Stamm erforderlich waren, nicht mehr in eigner Person darbrachte, sondern durch einen so begabten Sänger begehen liess. Ein damit Beauftragter hiess *purohita* (*puraetar* Rv. 7, 33, 6), und so versah Vasishṭha die Purohiti des Sudās und der Tṛtsu (Rv. 7, 83, 4). Hierin haben wir, wie Roth zuerst erkannte (Zur Litt. S. 117), den Anfang und die älteste Form des indischen Priesterthums zu suchen.

Das Halten eines Purohita (eines *sacerdos civitatis,* Tacitus Germ. cap. 10) war, wie schon hervorgehoben, in jener Zeit eine Sitte, aber noch keine Verpflichtung für den Fürsten; noch im Ait. Br. 7, 27 ist uns hierfür ein Zeugniss erhalten: Viçvantara, der Sohn Sushadman's, ein König, veranstaltete ein Opfer allein ohne einen Purohita; s. Roth Zur Litt. S. 118. Es suchten aber die priesterlichen Sänger die Nothwendigkeit eines solchen auf jedmögliche Weise den Fürsten darzulegen. Man gab den Göttern einen Purohita in Gestalt Brahmaṇaspati's, der nun auch einen Stellvertreter auf Erden haben musste Rv. 4, 50, 7 ff.: »Der König überwältigt alle Gegner mit ungestümer Heldenkraft, der den Bṛhaspati schön pflegt, verehrt und preist, ihn, der des Opfers besten Theil empfängt. Der herrscht wohlversorgt in seinem Heim, ihm strömt Labung zu in allen Zeiten, dem König gehorcht sein Volk, bei welchem ein frommer Sänger vorangeht (*pūrva eti* vgl. *puraetar* Rv. 7, 33, 6). Unwiderstehlich gewinnt der der Feinde und auch des eignen Volkes Schätze; welcher König einem Beistand suchenden Sänger Hülfe gewährt (eigentlich Freiheit schafft), den begünstigen die Götter«.*

* Siehe auch Ait. Br. 8, 24: »Die Götter essen nicht die Opferspeise eines Königs, der keinen Purohita hat; darum stelle jeder König, der opfern will,

Es war ausserdem die Purohiti, selbst wenn sie ausgeübt wurde, noch keineswegs an die Person eines dieser begabten Sänger geknüpft: es konnten auch Söhne eines Königs dies Amt verwalten. So nimmt Devāpi, der Sohn des Ṛshṭishena, bei seinem Bruder Çaṅtanu, einem Kuruherrscher, die Stelle eines Purohita ein Rv. 10, 98; Yāska Nir. 2, 10. Dies ist natürlich, so lange es noch nicht Glaube geworden war, dass die höhere Befähigung zum Verkehr mit den Göttern an jene priesterlichen Sänger geknüpft sei, so lange selbst Herrscher, wie der schon erwähnte Janaka von Videha, ihnen an Wissen in göttlichen Dingen überlegen waren (Çatap. Br. 11. 6, 2. 1 ff.). Dass das Amt des Purohita in einer bestimmten Familie noch nicht erblich sein konnte, versteht sich nach den dargelegten Verhältnissen von selbst.

Alles dies nun, was gegen Ende der vedischen Periode von den priesterlichen Sängern angestrebt wurde, erreichten sie in vollem Masse und noch mehr in der folgenden Zeit der Kämpfe, der Gährung und Verwirrung. Wurden diese priesterlichen Häupter als Vertraute und Helfer in religiösen Dingen von den Stammkönigen bisher geehrt und belohnt, so war ihr Ansehn bei dem Volke vermöge wirklicher und angemasster höherer Befähigung ein nicht geringeres, zumal wenn sie noch an der Spitze einer zahlreichen Familie standen. In dem Ringen der kleinen Fürsten um die Oberherrschaft, um Gründung einer grösseren Macht konnte das Neigen eines solchen Sängers nach dieser oder jener Seite daher öfters den Ausschlag gebend gewesen sein. Bescheidenheit war schon den alten Ṛishi fremd: um so weniger werden diese Epigonen eine Gelegenheit, in der ein König seine Gewalt ihnen verdankte, haben unbenutzt vorbeigehen lassen. Das persönliche Verhältniss der einzelnen Volksgenossen zu den Göttern nahm ab, je öfter diese Sänger als Mittelspersonen auftraten; der Cultus wurde mannigfaltiger, die Zahl der Feierlichkeiten mehrte sich, der Erfolg der Opfer wurde immer mehr abhängig gemacht von der richtigen Begehung der-

einen Brahmanen voran (*puro dadhāta*): mögen die Götter meine Speise geniessen«. Eine Vergleichung mit den S. 168 gegebenen Stellen Rv. 10, 105, 8; 7, 26, 1. 2; S. 69, 14 zeigt, dass, wie der Einfluss der priesterlichen Sänger mit der Zeit wuchs, so auch ihre Forderungen.

selben als von der Gesinnung der Opfernden. In den Sängerfamilien wurden aber die alten Lieder der Vorfahren getreulich aufbewahrt, die schon öfter sichtlich der Götter Hülfe verschafft hatten; nach Aussen wurde dieser Schatz sorgfältig gehütet, die Achtung davor auf jede Art gesteigert. Wem anders als diesen priesterlichen Sängerfamilien mit ihrem Uebergewicht der Bildung, dem dadurch gestärkten intellectuellen und sittlichen Einfluss fiel es zu, in den neu eroberten Ländern Hindostans den Cultus neu einzurichten? Und wenn sie darnach strebten, auch die bürgerliche Ordnung von sich völlig abhängig zu machen, so ist dies bei der Stellung, die sie schon einnahmen, leicht begreiflich. Machten nun diese aus priesterlichen Sängern der kleinen Stammfürsten und aus ihren Familien entstandenen mächtigen Genossenschaften, die durch Gemeinsamkeit des Interesses, durch Einheit der Bildung verbunden waren, denen in göttlichen Dingen die höchste Entscheidung fast unbestritten zukam, die in bürgerlichen Dingen eine solche gleichfalls beanspruchten und vielfach hatten, — machten sie den Stand noch von der Geburt abhängig, so stand eine abgeschlossene Priesterkaste den übrigen Gliedern des Staates gegenüber.

Widerstandslos beugten sich freilich die Herrscher und der zu einem angesehenen Stande herangewachsene kriegerische Adel den immer massloser werdenden Ansprüchen der Priestergemeinschaft nicht. Nur nach harten inneren Kämpfen, nach überstandenen Unterdrückungen und erlittenen Gewaltthätigkeiten mancherlei Art gelang es den Priestern, mit ihren Forderungen durchzudringen, nach ihren Idealen und zu ihrem Vortheil das religiöse und bürgerliche Leben des indischen Volkes zu gestalten. Von diesen Kämpfen der Brahmanen um den Vorrang haben sich noch deutliche Erinnerungen in der epischen Sage erhalten, wie Lassen Alterth. I², 705 ff. darlegt. Aus der Zeit dieser Kämpfe stammt auch eine ganze Reihe von Hymnen aus dem Atharvaveda, in denen Priester ihre Forderungen auf alle Weise vertreten. Hierher gehören vor Allem die Lieder Av. 5, 17—19.

5, 17: »Diese (drei) besprachen sich zuerst wegen des gegen den Brahmanen ausgeübten Vergehens: der grenzenlose, wogende Mātariçvan (Luft), der mit starker Flammenschärfe versehene,

der gewaltige Glut ist. der heilsame (Agni), die göttlichen Wasser, die erstgeborenen der Ordnung. 1.

König Soma gab zuerst des Brahmanen Gattin zurück ohne Zürnen: Werber waren Mitra und Varuṇa. Agni führte sie als Priester *(hotar)* herbei. nachdem er sie bei der Hand ergriffen hatte. 2.

Als sie zurückgegeben war, da wurde sie bei der Hand ergriffen. und als man verkündete: ‚sie ist eines Brahmanen Gattin', da harrte sie nicht um einem Boten übersendet zu werden. So blieb des Kshatriya Herrschaft beschützt. 3.

Wenn man von einem Unheil. das das Dorf befällt. sagt: ‚es ist ein wirrhaariger Stern'. so ist dies eine Brahmanengattin: sie beschädigt das Reich (auch da). wo ein von feurigen Erscheinungen begleiteter Hase (*çaça* Meteor) niederfällt. 4.

Der Priesterschüler *(brahmacārin)* ist thätig als Diener (im Dienste der Götter). er ist ein Glied der Götter: durch ihn erlangte Bṛhaspati die von Soma herbeigeführte Gattin wieder wie die Götter das Opfer (? *juhū* Opferlöffel). 5.

Die Götter. die sieben Rishi. die sich zur Busse niedergesetzt hatten. sagten von ihr: ‚Furchtbar ist eine Brahmanengattin. wenn sie (von einem andern) heimgeführt ist, Unheil verursacht sie im höchsten Himmel'. 6.

Wenn Nachkommenschaft ausbleibt. wenn das Hausvieh fällt (an Krankheit u. dgl.), wenn Männer sich gegenseitig vernichten. so ist es die (beleidigte) Brahmanengattin. die sie tödtet. 7.

Und wenn ein Weib zehn Männer früher hatte. die nicht Brahmanen waren, und wenn ein Brahmane ihre Hand ergriff. so ist er allein ihr Gatte. 8.

Ein Brahmane ist allein ihr Gatte. nicht ein Rājanya. ein Vaiçya: dies verkündet Sūrya auf seiner Bahn den fünf Menschengeschlechtern. 9.

Zurück gaben sie die Götter und zurück gaben sie die Menschen: die Könige. die recht handelten. gaben des Brahmanen Gattin zurück. 10.

Wenn sie des Brahmanen Gattin zurückgegeben und (dadurch) mit den Göttern ihr Vergehen ausgeglichen haben. dann erlangen sie, der Erde Segenspendung als Theil empfangend. weite Herrschaft. 11.

Nicht ist dessen Gattin Hunderte als Mitgift bringend, nicht ruht sie lieblich im Ehebette, in dessen Reich eine Brahmanengattin in Verblendung zurückgehalten wird. 12.

Nicht wird in dessen Behausung (ein Sohn) mit abstehenden Ohren *(vikarṇa)* und breitem Haupt geboren, in dessen Reich u. s. w. 13.

Nicht geht bei dem ein goldgeschmückter Speisezertheiler *(kshattar)* an der Spitze der Schüsseln (d. h. beim Mahle den aufwartenden Diener voran), in dessen Reiche u. s. w. 14.

Nicht bäumt sich stolz bei dem ein weisser, schwarzgeohrter Renner an der Deichsel, in dessen u. s. w. 15.

Nicht gibt es auf dessen Gefilde Teiche mit essbaren Lotuswurzeln, nicht wächst daselbst der knollige Wurzelschoss des Nelumbium, in dessen Reiche u. s. w. 16.

Nicht melken sie ihm die bunte Kuh, denen die Melkung obliegt, in dessen Reiche u. s. w. 17.

Nicht ist dort die Milchkuh erspriesslich, nicht bewältigt dort der Lastochse die Deichsel, wo ein Brahmane von der Gattin getrennt die Nacht übel zubringt.« 18.

Das Ganze ist, wie schon das Metrum ausweist, aus mehreren Bruchstücken von Liedern zusammengesetzt, die dasselbe Thema behandeln: wie verderblich und gefahrbringend es für ein Reich ist, wenn der Herrscher und die Edlen sich an Brahmanenfrauen vergreifen. Einzelne Verse (1—3. 5. 6. 10. 11) kommen auch Rv. 10. 109 vor. — Die nächstfolgenden Stücke, von denen das erste deutlich wieder aus Liedfragmenten besteht, suchen besonders die Grösse des Verbrechens und die Gefahr, welche zeitlich und ewig aus der Unterdrückung der Priester und der Verletzung ihres Eigenthums erwächst, vor Augen zu stellen. Av. 5. 18:

»Nicht gaben dir, o König *(nṛpati)*, die Götter diese (Kuh) zu essen, nicht verletze, o Königsspross, des Brahmanen Kuh, die von dir nicht gegessen werden darf. 1.

Der gottlose Râjanya, der im Spiel Unglück hatte, der durch eigne Schuld heruntergekommen ist, der möchte des Brahmanen Kuh essen (indem er denkt): Heute will ich leben, nicht morgen. 2.

Sie ist gleichsam eine mit einer Haut überzogene, schlimmes Gift enthaltende Schlange. Nicht, o Rājanya, (verletze) des Brahmanen Kuh; widerlich ist diese Kuh, ungeniessbar. 3.

Sie bringt seine Macht herunter, vernichtet seinen Glanz; wie angefachtes Feuer vernichtet sie Alles. Wer einen Brahmanen nur so für Speise hält, die man verzehren kann, der trinkt Schlangengift hinunter. 4.

Wer jenen (den Brahmanen) schlägt, indem er ihn für nicht widerstandsfähig hält, in Sinnesverblendung nach seiner Habe verlangend, der Gotteslästerer, dem entflammt Indra ein Feuer im Herzen: beide Welten hassen den so handelnden. 5.

Ein Brahmane ist unverletzlich wie Agni's liebe Gestalt;* denn Soma ist sein Verwandter, Indra sein Beschützer vor Unbill. 6.

Sie (des Brahmanen Kuh), die gleichsam mit hundert Widerhaken versehen ist, verschluckt er, kann sie aber nicht hinunterbringen, der Thor, der von der Brahmanen Speise denkt: Ich will die gut mundende essen. 7.

Des Priesters Zunge ist eine Bogensehne, seine Stimme der Hals einer Pfeilspitze, seine Luftröhre mit Glut bestrichne Pfeilspitzen: mit diesem von den Göttern gelenkten, ins Herz schiessenden Bogen durchbohrt der Priester die Gotteslästerer. 8.

Scharfe Pfeile führen die Brahmanen, mit Geschossen sind sie versehen; der Wurf ist nicht vergebens, wenn sie schleudern: nacheilend ihm mit heilger Gluth und Ingrimm durchbohren sie ihn selbst aus der Ferne. 9.

Sie, die über Tausende herrschten und selbst zehn hundert an Zahl waren, sie die aus Habsucht opfernden (Sṛñjaya, s. oben S. 132) gingen zu Grunde, weil sie des Brahmanen Kuh verzehrten. 10.

Die getödtete Kuh richtete jene, die opfergierigen zu Grunde, sie, welche die letzte Ziege der Kesaraprābandhā kochten. 11.

Diese hundert und eine Familie [? Clane ? *janatā*], welche die Erde von sich schüttelte, sie gingen auf übernatürliche Weise zu Grunde, weil sie brahmanische Nachkommenschaft verletzt hatten. 12.

* Siehe Wtb. unter *priyatanu*.

Der Gotteslästerer wandelt unter den Sterblichen und wird, wie einer der Gift verschlungen hat. zum Skelett. Wer einen Brahmanen. den Verwandten der Götter. verletzt. der geht nimmer ein in jene von den Vätern betretne Welt. 13.

Agni gilt als unser Führer. Soma als Verwandter. Indra schlägt das Unheil zurück:* dies wissen die Weisen. 14.

Wie ein vergifteter Pfeil. o Männerherrscher. wie eine giftige Schlange. o Herrscher der Heerden. so ist des Brahmanen Pfeil grausig. mit diesem durchbohrt er die Hasser.« 15.

Av. 5. 19:

»Ueber jedes Mass hinaus wuchsen die opfergierigen Sṛñjaya, beinahe erreichten sie den Himmel; als sie aber den Bhṛgu verletzt hatten. gingen sie zu Grunde. 1.

Die Männer, die den Bṛhatsāman. Aṅgiras' Spross, durchbohrten. deren Ross verzehrte ein Hammel. deren Nachkommen ein Schaf.** 2.

Die einen Brahmanen anspeien oder Rotz auf ihn schleudern, die sitzen (jenseits) mitten in einem Bach von Blut und fressen Haare. 3.

Eine gekochte Brahmanenkuh schlägt. während sie noch unter dem Beile zuckt. den Glanz eines Reiches darnieder: nicht wird ein mannhafter Held darin mehr geboren. 4.

Eine Gräuelthat ist das Aushauen derselben. unter Kratzen wird das ausgehauene Fleisch gegessen:† wird ihre Milch getrunken. so ist dies eine Sünde bei den Vätern. 5.

Wenn ein König. weil er sich mächtig dünkt. einen Brahmanen verletzt. dessen Herrschaft zergeht. wo ein Brahmane unterdrückt wird. 6.

Achtfüssig. vieräugig. vierohrig. vierbackig wird sie, zwei Mäuler. zwei Zungen bekommt sie (die getödtete Kuh): sie stürzt *(ava dhūnute)* die Herrschaft.†† 7.

---

* *abhiçastendras* für *abhiçastam indras*.

** Hiermit soll die übernatürliche Art und Weise *(asambhavyam* Av. 5. 17, 12) bezeichnet werden, mit der jene zu Grunde gingen. Hammel und Schaf sind Bild der Schwäche; *ubhayāda* hier im Sinne des sonstigen *ubhayādant*.

† *asyate* hier für *açyate?* Zu *tṛshṭam* vgl. Av. 5, 18, 7: sie, die gleichsam mit hundert Widerhaken versehen ist, verschluckt er.

†† *Brahmajyasya* »des Brahmanenschinders« ist, wie das Metrum zeigt, erklärende Glosse.

Das Reich überfluthet (Unheil) wie Wasser ein leckes Schiff: wo man einen Brahmanen verletzt, das Reich schlägt Unglück. 8.

Den treiben die Bäume selbst weg: ‚komm nicht in unsern Schatten', der dem Brahmanen diesen Besitz* zu schädigen sucht, o Nārada. 9.

Gift von den Göttern zubereitet ist dieser (Besitz für den Schädiger), verkündete König Varuṇa: keiner der eines Brahmanen Kuh verzehrte, herrschte (noch länger) in einem Reich. 10.

Die neunundneunzig, welche die Erde von sich schüttelte, sie gingen auf übernatürliche Weise zu Grunde, weil sie brahmanische Nachkommenschaft verletzt hatten (vgl. Av. 5, 18, 12). 11.

Die den Schritt hemmende Fussfessel, die man dem Todten anbindet, das, o Brahmanenschinder, haben dir die Götter als Decke (? Lager ? *upastaraṇaṁ*) angewiesen. 12.

Die Thränen des jammernden, geschundenen Brahmanen, die dahin rollen, diese theilten dir, o Brahmanenschinder, die Götter als dein Theil Wasser zu. 13.

Womit man den Gestorbenen wäscht, womit man ihre Bärte badet, das theilten dir, o Brahmanenschinder, die Götter als dein Theil Wasser zu. 14.

Nicht regnet auf den Brahmanenschinder der Regen Mitra-Varuṇa's: ihm gelingt kein Anschlag (? ihm fügt sich die Samiti nicht), nicht bringt er den Freund in seine Gewalt.« 15.

Aus der in diesen Stücken sich abspiegelnden Zeit der Kämpfe, in der Fürsten und Edle, aus Uebermuth und gereizt durch die masslosen Forderungen der Priester, manches Unbill und ungerechte Bedrückung sich zu Schulden kommen liessen, stammt noch eine ganze Reihe von Liedern aus Av. 8—12. In diese Zeit fällt auch nach der Ansicht Webers ein ganz eigenartiges Stück der Yajustexte, das Çatarudriya V. S. 16 = T.S. 4, 5, 1—11 = Kāṭh. 17, 11—16: »Im Allgemeinen ist das Bild des indischen Lebens, das uns daraus entgegentritt, nicht sehr günstig; die Erwähnung und die Unterscheidung der vielen verschiedenen Arten von Dieben, Räubern, Mördern, Betrügern, Wegelagerern (V. 20—22) lässt uns auf eine ziemlich unsichere, gewaltthätige Zeit schliessen, so wie andrerseits die Nennung

* *táddhánam* wird im Wtb. unter *abhi-man* gelesen.

verschiedener Mischkasten (V. 26. 27 etc.) auf die schon eingetretne Ausbildung des indischen Kasten- und Staatswesen hinführt. Da es nun in der Natur der Sache liegt, dass die letztere nicht ohne energischen Widerstand der in die unteren Kasten hinabgedrückten stattgefunden hat, der sich eben in der Befehdung, der offnen oder heimlichen, ihrer Unterdrücker kund geben musste, so möchte ich annehmen, dass das Çatarudriya eben noch in die Zeit dieser heimlichen Befehdung fällt, nachdem der offene Widerstand der unterworfenen Ureinwohner sowohl als der Vrātya schon mehr oder weniger gebrochen war. In einer solchen Zeit ist denn auch die Verehrung eines Gottes, der als das Prototyp des Schreckens und der Wuth gilt, ganz erklärlich, und bei der Weihe des Feuers die Bitte an ihn, dasselbe und den Pfleger mit allen den Schreckensgestalten, die ihm zu Gebote stehen, zu verschonen, ganz an der Stelle, während man in ruhiger Zeit nur die Bitte an Agni, die heiligen Opfer den Göttern zu überbringen, und die Bitte an diese, dieselben gütig anzunehmen, erwarten sollte, wie wir denn auch in den meisten Liedern des Ṛk an Agni diese Bitten allein vorfinden. Es gehört demnach das Çatarudriya wenn auch in eine Periode, die früher ist als die epische Zeit, so doch andrerseits wieder in die Uebergangsperiode zu dieser«. Ind. Stud. 2, 32 ff.

Bewundernswerth ist die Zähigkeit, mit der die Priesterschaft ihre Ansprüche aufrecht erhielt und immer aufs Neue vorbrachte. Ihr Dulden und Ringen war nicht vergebens. Es gelang ihr nach und nach den Widerstand der Könige und des kriegerischen Adels zu brechen und die Anerkennung ihrer vier, in obigen Liedern vielfach betonten Vorrechte durchzusetzen: dieselben sind nach der Aufzählung des Çatap. Br. 11, 5, 7, 1: *arcā,* die Ehrerbietung, die ihr jeder schuldet, *dāna,* die Geschenke, die sie zu beanspruchen hat, *ajyeyatā,* die Unbedrückbarbeit und *avadhyatā,* die Unverletzbarkeit. Unaufhaltsam schritt nun die weitere Umgestaltung des bürgerlichen und religiösen Lebens nach ihren Idealen vor; es galt nur noch den Stand der Krieger, der überwiegend aus königlichen und adligen Geschlechtern sich zusammensetzte und schon längst eine bevorzugte Stellung über die eigentliche Masse des freien Volkes, die Ackerbauer und Gewerbtreibenden sich erworben hatte, von

der Geburt abhängig zu machen, so war eine weitere Schranke zwischen den Gliedern des arischen Volkes aufgerichtet: die gemeinen Freien, die Angehörigen der Viç, bildeten nun die dritte Kaste, die der Vaiçya. — Als existenzberechtigtes Glied des Staates trat die unterworfene, arischem Glauben und arischen Sitten etwas assimilierte Urbevölkerung hinzu; sie bildete die vierte Kaste, die der Çūdra.

Systematisierungssucht, Eigennutz der beiden oberen Kasten bestimmten sodann das gegenseitige Verhältniss der vier Kasten zu einander immer mehr in seinen Einzelheiten bis zur vollendetsten Ausbildung der Hierarchie, wie sie uns Manu's Dharmaçāstra darstellt. Der Zeit, in der das brahmanische Staatswesen wenigstens nach seinen Grundprinzipien schon ausgebildet ist, fällt anheim der grösste Theil der Yajustexte, sofern diese nicht älteren Stücken des Rigveda entnommen sind: ihr entstammen ferner umfangreiche Stücke des Atharvaveda, so z. B. bei Weitem das Meiste, was Kāṇḍa 8—13 enthält; aus dem Rigveda gehören hierher sicher das Purushasūkta (Rv. 10, 90) und Rv. 7, 103, wohl auch noch andere Stücke aus dem 1., 8. und 10. Maṇḍala hauptsächlich.

Versuchen wir die neue Ordnung der Dinge nach Angabe dieser Texte in Kürze darzulegen.

Aus zwei Volkselementen besteht der brahmanische Staat: Arier und Çūdra; sie sind allein zur Existenz berechtigt. Es ist daher begreiflich wie Çūdrāryau als Bezeichnung für »Menschen überhaupt« verwendet werden kann: »Welche Sünde wir an Çūdra und welche an Arya begangen haben« V. S. 20, 17; Kāṭh. 38, 5. »Diese (Pflanze) gab mir der tausendäugige Gott in die rechte Hand, durch sie erblicke ich einen jeden, wer Çūdra und Arya« Av. 4, 20, 4. Der Ehrenname der drei oberen Kasten, *dvija,* kommt in unseren Texten nur Av. 19, 71, 1 vor: »Die von mir ehrfurchtsvoll gepriesenen Somatränke sollen das Pāvamānīlied der *dvija* befördern: nachdem ihr mir Lebenskraft, Athem, Nachkommen, Vieh, Ruhm, Güter, Auszeichnung im heiligen Wissen verliehen, wandert in die Welt des Brahman«. Bei der Mahāvratafeier (vgl. Av. 11, 7, 6) wurde von zwei Angehörigen der beiden Volksstämme, Arya und Çūdra, ein sym-

bolischer Kampf ausgeführt; man rang um ein rundes, weisses Stück Leder, das symbolisch die Sonne darstellte, um welche Götter und Asura im Kampfe liegen. Der Arya als Vertreter der Götter siegte natürlich. Kāṭh. 34, 5; T.S. 7. 5. 9, 3 ff. (wo jedoch die näheren Angaben über beide Kämpfer fehlen); Weber Ind. Stud. 1. 50; 3. 47; 10. 5; ZDMG. 18. 269.

Die oberste und bevorzugte Kaste im Staat ist die der Brahmanen; ihr Name *brāhmaṇá* bezeichnet sie als die Nachkommen jener Weisen und priesterlichen Sänger *(brahmán)*; vgl. Ind. Stud. 9. 352. *Dvayā vai devā devāḥ, ahaiva devā atha ye brāhmaṇāḥ çuçruvāṅso 'nūcānāste manushyadevāḥ*: »Es gibt zweierlei Götter, die (eigentlich sogenannten) Götter *(devāḥ)* und die welche eifrig hörende, dem Studium obliegende Brahmanen sind; dies sind die menschlichen Götter« heisst es Çat. Br. 2. 2. 2, 6 u. ö. Diese stolze Benennung der Priester als »Götter« kennen schon einzelne Stücke in den Saṁhitā: »Mach mich beliebt bei den Göttern, beliebt bei den Königen, mach mich zum Geliebten alles Schauenden sowohl bei dem Çūdra als dem Vaiçya«. Av. 19. 62; vergleicht man hiermit die Stelle Av. 19. 32, 8: »Beliebt mache mich, o Darbha, den Brahmanen und Rājanya, dem Çūdra und dem Vaiçya, dem welchen wir lieben und allem Schauenden«, sowie V. S. 18, 48 = T.S. 5. 7. 6. 4 (Kāṭh. 40, 13): »Verschaffe uns Glanz bei den Brāhmaṇa, den Rājan, den Viçya und Çūdra, durch (deinen) Glanz (o Agni) verleihe mir Glanz«, so ist deutlich, dass unter den *deva* in Av. 19. 62 nur die Brahmanen, die »Götter auf Erden«, wie sie das Mahābhārata nennt, gemeint sein können. Auch Av. 5. 11. 11, wo Varuṇa zu Vasishṭha spricht: »Ich gebe dir, was ich dir noch nicht gegeben habe, ein stets treuer Gefährte bin ich dir, als Gott dem singenden Gott ein Kraftverleiher, als Seher für den preisenden Seher mit guter Einsicht begabt *(devo devāya gṛṇate vayodhā, vipro viprāya stuvate sumedhāḥ)*« ist unter dem »singenden Gott«, dem »preisenden Seher« der Priester — nach der Tradition Vasishṭha — gemeint. »Was, o Götter *(devāḥ)*, an Götterbeleidigung *(devaheḍana)* wir Götter *(devāsaḥ)* begangen haben« beginnt ein Sündenbekenntniss Av. 6. 114; dass unter den *devāsaḥ* die Priester gemeint sind, ergiebt Vers 2, worin die wirklichen Götter um Verzeihung gebeten werden, wenn die Opferdarbringung bei bestem Willen nicht

vollkommen war. Ihre Waffen — heilige Glut *(tapas)* und Ingrimm *(manyu)* Av. 5, 18, 9 — heissen daher »Götterwaffen« *(devavadha):* »Verneigung den Waffen der Götter, Verneigung den Waffen der Könige und den Waffen der Viçya, auch denen sei Verneigung, o Tod, um deinetwillen« Av. 6, 13. 1. T.S. 2, 5, 9, 6 fordert auf, zu verehren die *devān īḍenyān,* mit Verneigung zu begrüssen die *devān namasyān* und durch Opfer zu gewinnen die *devān yajñiyān* d. h. Priester, Väter und Götter; auch Kāṭh. 8, 13 (Ind. Stud. 3, 470 N.) werden die Brahmanen »verehrungswürdige Götter« *(īḍyā devāḥ)* genannt. Da nach V. S. 31, 21 die Götter selbst im Anfang der Dinge, als sie den lichten, heiligen Prajāpati erzeugten, verkündeten: »Welcher Brahmane ihn (Prajāpati) kennt, in dessen Gewalt sollen alle Götter sein«, so wird es nicht auffällig erscheinen, dass T.S. 1. 7. 3, 1 die Brahmanen gradezu die leibhaftigen Götter *(ete vai devāḥ pratyaksham yadbrāhmaṇāḥ)* heissen, die durch Opfergeschenke gnädig zu stimmen sind *(prī),* während die der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden Götter *(paroksham devāḥ)* Opfer erhalten. Auch in zwei Stellen des Rigveda vermuthe ich unter *deva* eine Bezeichnung der Priester; einmal in den Liedern des Parucchepa, die sich ja durch ihr gekünsteltes Metrum, Sinnverrenkungen aller Art, unverständliche Benutzung alten poetischen Materials als eine sehr junge Mache kennzeichnen.* Rv. 1, 128, 8: »Agni, den Hotar,

---

* Kuhn hat in seinem Aufsatz über vedische Metrik Beitr. 4, 212 ff. die Lieder des Parucchepa einem besonderen Dialect zugewiesen; es ist dies meines Erachtens einer der grössten Fehlgriffe, die er gemacht hat. Ich habe diese Lieder wiederholt gelesen, nachdem ich mein Gefühl für vedische Poesie durch vorangegangene Lectüre von Maṇḍala 7 oder 3 oder 5 gestärkt hatte, und immer bekam ich den Eindruck: wir haben hier Exercitien eines Brahmanen vor uns. Es herrschte, wie wir sehen werden, reges wissenschaftliches Leben unter diesen Priestern; Schüler sassen zu den Füssen der Meister, horchten auf ihre Worte und machten den überlieferten Schatz der Poesie sich zu eigen (*brāhmaṇāḥ çuçruvāṁso 'nūcānāḥ* Çat. Br. 2, 2, 2, 6). Auch an der Erklärung der Lieder arbeitete man, indem man Sammlungen von Synonyma anlegte, von denen uns eine, gewiss nicht die älteste, erhalten ist, das Naighaṇṭuka. Ist es etwa wunderbar, dass einzelne Gelehrten vermittelst dieses poetischen Handwerkzeugs sich selbst in poetischen Produktionen versuchten? Haben wir nicht Analogien in den homerischen Hymnendichtern und vor allem in der altn. Skaldendichtung. Auch im germanischen Norden war der frische Quell der Poesie, der in den Liedern der alten Edda sprudelt, versiegt; Bilder, Vergleiche, poetische Umschreibungen der alten Lieder sammelte man

flehen sie an um Güterverleihung: als liebsten, aufmerksamsten Diener haben sie ihn entsendet, als Opferentführer haben sie ihn entsendet, ihn den alles Leben und alle Güter besitzenden, den Hotar, den opferwürdigen Weisen, den Freund zur Förderung die nach Gütern verlangenden *devāsaḥ*, mit Liedern die nach Gütern verlangenden«. Unter *īḷate* — *agnim hotāramīḷate* sieht aus wie eine Reminiscenz aus Liedern wie Rv. 1, 1, 1 — können nur »Menschen« gemeint sein: dann muss *devāsaḥ* auf die Priester gehen, denen auch nur Lieder beigelegt werden können, nicht den wirklichen Göttern. Die zweite Stelle, die schon Roth im Wtb. s. *deva* so fasst, ist Rv. 9, 96, 6; sie lautet: »Brahmán unter den Deva, Führer (erster *padavī*) der Weisen, Ṛishi unter den Sängern, Büffel unter den wilden Thieren, Adler unter den Raubvögeln, Eiche* unter den Bäumen eilt der Soma plätschernd über die Seihe«. Der Sinn ist klar: Soma ist der Ausbund alles Guten — vgl. Rv. 10, 97, 23: »Du bist das beste *(uttama)*, o Kraut, die Gewächse sind deine Untergebenen« —; *brahmá devānām* kann daher nur heissen »du bist Bṛhaspati unter den Göttern« — *brahmāṇam ca bṛhaspatim* Rv. 10, 141, 3 — oder »du bist der Brahman, d. h. oberste Priester unter den Priestern«. Letzteres ist mir am wahrscheinlichsten. Sāyaṇa gibt *deva* öfters die Bedeutung »Opferer, Priester« an Stellen des Rigveda, wo dies unnöthig ist, so z. B. 3, 34, 7: *devebhyaḥ devanaçīlebhyaḥ stotṛbhyaḥ*.

---

und stellte sie im Skaldskaparmāl zusammen, das nun die Rüstkammer der handwerksmässigen Poeten wurde, die Skalden heissen. — Man analysiere einmal die Lieder Parucchepa's. Wiederholungen eines Gedankens finden wir oft im Rigveda, aber immer ist er doch eigenthümlich gewendet; bei Parucchepa finden wir kaum einen neuen Gedanken. Wenn, wie Kuhn richtig hervorhebt, ganz Alterthümliches neben ganz Jungem vorkommt, so erklärt sich dies nach Obigem leicht: das Junge ist eben der Kitt, der die nicht immer passenden Mosaikstückchen verbinden soll. Und wenn grade diese Lieder viele ἅπαξ λεγόμενα enthalten, so erklärt sich dies ebenfalls aus ihrer Entstehung gut: dem Verfasser war einerseits noch mehr alte Poesie bekannt als uns, andrerseits suchte er als Versifex recht viel Seltnes zusammenzuraffen. Eine höchst instructive Stelle für die Art und Weise, wie Parucchepa arbeitete, ist Rv. 1, 134, 6 verglichen mit Rv. 4, 47, 2 und 5, 51, 6; siehe Aufrecht Rigveda 2[2], pag. XIX Anm.

* Der Text hat *svadhiti*, welches eine sonst noch vorkommende Benennung eines starken und mächtigen Baumes ist, s. S. 63. »Eiche« habe ich gesagt, weil dies unsern Anschauungen entspricht, ist also nicht wörtlich zu fassen.

Es stammten diese leibhaftigen Götter vom höchsten Brahman selbst ab nach Kāṭh. 11. 4; nur sie gehen daher nach dem Tode in den höchsten Himmel den Bṛhaspati's ein, während die Rājanya schon mit dem Indra's sich begnügen müssen V. S. 9, 10—12.* Sie sind mit aussergewöhnlichen Fähigkeiten und Kräften begabt; obwohl ein Brahmane ärztliche Praxis nicht ausüben durfte *(brāhmaṇena bheshajaṁ na kāryaṁ)*, damit er sich nicht verunreinige durch den dadurch nothwendigen Verkehr selbst mit der untersten Kaste, so ruht doch in ihm ein Drittel aller Heilkraft T.S. 6. 4. 9. 2. Daraus erklärt sich auch, dass sie zum Theil ausserhalb der Naturgesetze, denen die andern Sterblichen unterworfen sind, stehend gedacht wurden: »Dem Bauch eines Brahmanen schadet nichts« T.S. 2, 6. 8, 7; er kann daher auch allein den Soma vertragen, welcher König der Brahmanen heisst V. S. 9, 40 und ihre specielle Gottheit ist Kāṭh. 11. 50. »Der Brahmane trank zuerst den Soma« Av. 4. 6. 1. In allen Dingen war der Priester bevorzugt *(mukhya)* T.S. 5, 2. 7. 1. »Wenn ein Brahmane und ein Nichtbrahmane eine Streitfrage zur Entscheidung vorlegen, so spreche man das Urtheil zu Gunsten des Brahmanen; gibt man dem Brahmanen Recht, so spricht man für sich selbst Recht, gibt man dem Brahmanen Unrecht, so spricht man zu eignem Schaden; es ist deshalb einem Brahmanen nicht zu widersprechen« T.S. 2. 5. 11. 9. »In allen Weltgegenden geht es einem Priester wohl *(brāhmaṇāya sarvāsu dikshvardhukaṁ)*« T.S. 5, 6. 4. 5. denn überall war man zur Ehrerbietung und Freigiebigkeit gegen ihn verpflichtet, überall war er im Stande, für den Fall, dass man ihn nicht hinreichend für seine Dienstleistungen beim Opfer beschenkte, den Opferer zu schädigen T.S. 5. 6, 9. 3; es wird sogar vielfach Anleitung gegeben, wie der Priester zu verfahren habe für den Fall, dass er dem Opferer wohl will oder dass er ihn zu schädigen trachtet T.S. 1. 6. 10, 4 ff.; 6. 6. 4. 2; 6. 2. 6. 4; 5. 2. 8, 4 u. s. w. Ind. Stud. 10. 51. Verboten ist ihm, als Opferlohn anzunehmen Rosse, Menschen und Schafe; bringt er jedoch dem Varuṇa für jedes Ross, das

* V. S. 20. 25 vereinigt noch beide in demselben Himmel: »Wo Brahmanen und Kshatriya einträchtig zusammen leben, wo die Götter mit Agni sind: diese reine Welt wünschte ich zu finden zu wissen«. Vgl. auch T.S. 1, 7, 8, 1.

er empfängt, eine vierschalige Spende dar, so mag er beliebig viel Rosse annehmen T.S. 2, 3, 12, 1; eine andere Weise, das Verbot zu umgehen, ist T.S. 2, 2, 6, 3 angegeben.

»Unverletzlich *(na hiṁsitavya)* ist ein Brahmane«, wie wir aus Av. 5, 18, 6 ersahen. »Wer einen Brahmanen schmäht, den strafe man mit hundert (wohl Kühen), wer ihn schlägt, den strafe man mit tausend, wer ihm gar Blut lässt *(yo lohitaṁ karavat)*, der soll so viele Jahre die Welt der Väter nicht kennen lernen, so viele Staubkörner der Priester vorspringend zusammenrafft« T.S. 2, 6, 10, 2. »Mit reinen Händen, als solche, die sich an einem Brahmanen noch nicht vergriffen haben *(anihatya)*, geht ein in jene Lichtwelt, ihr Frommen« heisst es Av. 12, 3, 44. Die Schwere der Schuld, die durch einen Brahmanenmord begangen wird, ist T.S. 2, 5, 1, 1 ff. recht drastisch dargestellt: Der dreiköpfige Viçvarūpa, der Sohn Tvashṭars, war Purohita bei den Göttern und als solcher versprach er ihnen immer ihr Theil. Seiner Verwandtschaft mit den Asuren eingedenk, deren Schwestersohn er war, versprach er auch diesen ihr Theil. Indra merkte den Verrath, ergriff seine Keule und schlug jenem die drei Häupter ab. Alle Wesen riefen ihm da zu: »Brahmanenmörder«. Er bat nun die Erde, ihm ein Drittel der Schuld abzunehmen; diese that es, und in Folge dessen entstanden Risse in dem von selbst berstenden Erdboden. Als auf Bitten die Bäume das zweite Drittel übernahmen, fingen sie alsbald an, dasselbe wieder auszuschwitzen als Harz *(niryāsa)*, das, besonders wenn es roth ist, nicht genossen werden darf. Vom letzten Drittel der Schuld des Brahmanenmordes befreiten den Indra die Frauen; daher entstanden bei ihnen die Menses.

Um aller genannten Vorzüge dieser und jener Welt theilhaftig zu werden, genügte doch nicht bloss die Geburt in einer Brahmanenfamilie, die Abstammung von einem Ṛishi *(arsheya)*; nur der Brahmane ist vollkommen *(gataçrī)*, der *çuçruvān*, nur der ist ein Kavi, der *çuçruvān anūcānaḥ* T.S. 2, 5, 4, 4; 2, 5, 9, 1; Çat. Br. 2, 2, 2, 6 d. h. der als Schüler zu Füssen eines Lehrers gesessen, auf dessen Vortrag fleissig gehört *(çuçruvān)* und das heilige Wissen durch Nachsprechen sich zu eigen gemacht hat *(anūcānaḥ)*. »Nur wer (fleissig) gehört (gelernt) hat, der ist in Wahrheit erst ein von einem Ṛishi stammender Ṛishi«

T.S. 6, 6, 1, 4. Reges wissenschaftliches Leben herrschte in der That unter jenen Priestern; Schüler *(brahmacārin)* giengen zu erfahrenen, Veda-kundigen Lehrern *(ācārya)* in den Unterricht. Während der langen Lehrzeit mussten sie Enthaltsamkeit üben; *brahmacarya* »Lebensweise eines Brahmanenschülers« bekommt daher gradezu die Bedeutung »Keuschheit«: »Durch keusches Wesen *(brahmacaryeṇa)* findet eine Jungfrau einen Jüngling als Gatten« Av. 11, 5, 18. Die Brahmacārin kleideten sich in schwarze Felle und trugen den Bart ungeschoren Av. 11, 5, 6. Ueberschwänglich preisst ein solcher seinen Stand Av. 11, 5: 6, 133.

Wie der Unterricht abgehalten wurde, hat Weber Ind. Stud. 10, 129 nach dem Ṛk-Prātiçākhya Paṭala 15 gezeigt: »Jeder *adhyāya*, d. h. jedes einmalige Pensum, besteht aus 60 *praçna*, Fragen, je zu zwei Versen, falls deren Metrum mehr als 40 Silben hat, zu 2 oder 3 Versen, falls es 40-silbig, und zu 3 Versen, falls es weniger als 40-silbig ist. Es besteht somit jedes Pensum aus mindestens 120, höchstens etwa 180 Versen. Der Lehrer wendet sich zunächst an den rechts von ihm sitzenden Schüler und sagt ihm den ersten Praçna vor: der recitiert denselben nach, und ebenso gehen der Reihe nach, nach rechts hin, auch die Uebrigen damit vor. Und zwar sagt der Lehrer dem Schüler zunächst das erste Wort des Praçna, falls dies ein Compositum ist, resp. zwei Wörter, falls es dies nicht ist. Der Schüler spricht dem Lehrer nach, der dann weiter geht und zwar unter Beobachtung verschiedener Specialitäten, die sich insbesondere auf die mehrfache Hervorhebung gewisser, um ihrer Kleinheit oder um lautlicher Eigenthümlichkeiten willen besonders zu markierender Wörter durch ein ihnen nachzusetzendes *iti* d. i. *sic!*, sowie von Seiten des Schülers auch noch auf die häufige Wiederholung des an den Lehrer zu richtenden Ehrentitels *bho* beziehen. Am Schlusse des Praçna angelangt, wiederholen ihn alle und zwar wohl in einem Zusammenhange, hinter einander. Wenn so alle den Adhyāya praçna-weise hergesagt haben, werden sie zu ihren andern Geschäften entlassen«.

In einem offenbar nach der ersten Sammlung dem 7. Maṇḍala angehängten Liede wird das Gequake der Frösche, das sie

bei ihrem Erwachen im Beginn der Regenzeit anstimmen, dem Geplapper einer Brahmanenschule verglichen. Rv. 7, 103:

1. Das Jahr durch lagen sie so still
   wie Priester im Gelübdezwang,
   Da kommt Parjanya und erweckt
   der Frösche lauten Freudenschrei.

2. Sobald die Himmelsfluth den Frosch berührte,
   der wie ein trockner Schlauch im Pfuhle da lag,
   So schallt im Chor ein lustiges Gequake,
   als ob die Kühe nach den Kälbern brüllten.

3. Wann in der Regenzeit die ersten Güsse
   ersehnt auf die verlechzten niederströmen,
   So kommt der eine zu dem andern grüssend
   mit frohem Lachen, wie der Sohn zum Vater.

4. Der eine bringt dem andern seinen Glückwunsch
   berauscht von Lust beim Fallen dieses Wassers.
   In Freudensprüngen hüpft das nasse Fröschchen,
   das gelbe singt sein Lied mit dem gefleckten.

5. Was einer vorsagt, plärrt der andre wieder:
   so sprechen Schüler nach des Lehrers Worte;
   Ein richtig aufgesagtes Pensum tönet
   von euren hellen Tönen aus der Lache.

6. Der eine blökt als Rind und jener meckert
   wie eine Ziege; der ist gelb, der fleckig:
   Von einer Gattung sind sie doch so ungleich,
   in vielen Weisen modeln sie die Stimme.

7. Wie Priester bei dem übernächtgen Soma
   um die gefüllte Kufe singend sitzen,
   So feiert ihr den Jahrestag, o Frösche,
   an dem der erste Regenguss hereinbricht.

8. Sie schreien wie die somatrunknen Priester
   und halten pünktlich ihre Jahresfeier
   Im Schweisse wie beim Kochen die Adhvaryu;
   vollzählig sind sie da, versteckt bleibt keiner.

9. Sie halten ein des Jahres heilge Ordnung,
   vergessen nie die rechte Zeit, die Männer.
   Sobald im Jahr die Regenzeit gekommen,
   die heisse Sonnengluth ein Ende findet.*

* Auch hierin liegt ein spöttischer Seitenhieb auf die Brahmanen, da nach dem Sūtra (Ind. Stud. 10, 130) die eigentliche Lehrzeit, der Schulunterricht mit der Regenperiode begann, während in die heisse Sommerzeit die Ferien fielen.

Ueberall wo wissenschaftliches Streben, rege Forschung herrscht, entstehen Meinungsverschiedenheiten; so auch hier. Das überlieferte Wort in seinen vier Gattungen, *ṛc, sāman, yajus, brahman,* wurde in jener Zeit gesammelt, geordnet und seine Verwendung fürs Ritual bestimmt (Av. 12, 1, 38; 10, 7, 20). Sehr verschieden konnten und mussten die Sammlungen jeder einzelnen Gattung ausfallen schon nach Umfang und Anordnung. Nach späteren Nachrichten soll es z. B. 101 Schulen *(çākhā)* des Yajurveda gegeben haben. Gegenseitige Anfeindungen und Verketzerungen konnten nicht ausbleiben, und so finden wir denn auch in dem Purushamedhakāṇḍa der V. S. unter den darzubringenden Opfermenschen einen Lehrer der Caraka *(carakācārya);* derselbe wird der Uebelthat *(dushkṛta)* geweiht. V. S. 30, 18. Die Caraka waren aber eine der Hauptschulen des schwarzen Yajurveda, deren Abweichungen im Çat. Br. mehrmals gedacht wird (Çat. Br. 4, 1, 2, 19; 3, 8, 2, 24).

Die zweite Kaste im brahmanischen Staatswesen bildete der kriegerische Adel, der Ritterstand, die weltliche Macht neben der geistlichen. Beide Kasten waren darauf angewiesen, die Gemeinfreien so viel als möglich auszubeuten, da sie davon leben mussten; sie fühlen sich deshalb auch enger zu einander gehörig, erscheinen vielfach allein nebeneinander: »Mache fest die Priesterschaft, mache fest die Ritterschaft« V. S. 5, 27. »Der Priesterschaft und der Ritterschaft gewähre mächtigen Schutz« V. S. 18, 44. »Für die Priesterschaft ströme über, für die Ritterschaft ströme über« V. S. 38, 14; vgl. V. S. 18, 38 ff.; 19, 5; 1, 17. 18; 5, 12. Beider wird V. S. 7, 21 noch vor dem Opferer selbst gedacht; ausdrücklich werden sie T.S. 5, 1. 10, 3 auf einander angewiesen: »Ein Brahmane, der sich auf einen Rājanya stützt, steht über andern Brahmanen (die dies nicht haben), ein Rājanya, der einen Brahmanen hat, steht über andern Rājanya«. — Aus dem kriegerischen Adel wurde der König genommen; derselbe bedurfte jedoch zu seiner Anerkennung der Weihe *(abhisheka)* durch einen Brahmanen. Die Sprüche für die Ceremonie der Königsweihe *(rājasūya)* finden sich V. S. 10, T.S. 1, 8, 1—21. Ein bei ihr angewendeter Segensspruch steht auch Av. 4, 8:

Es legt das Wesen Lebenssaft in die Wesen, es wurde der Wesen Oberherr: zu seiner Königsweihe kommt der Tod: er der König soll dieses Königthum hier anerkennen. 1.

Tritt herzu, wende dich nicht verschmähend ab, ein gewaltiger Hüter, Gegner schlagend (sei du): tritt heran die Freunde beglückend, zu deinen Gunsten haben die Götter gesprochen. 2.

Den herantretenden bedienten alle, in Schmuck gekleidet ist er selbstleuchtend: das ist das grosse Wesen des himmlischen Stiers, es trat der vielgestaltige ein in die Welt der Unsterblichkeit. 3.

Als Tiger in dem Tigerfell schreite aus zu den weiten Himmelsgegenden: alle Leute sollen wünschen dich: saftreich seien die himmlischen Wasser. 4.

Welche himmlischen Wasser in Saft schwelgen, welche im Luftraum und welche auf Erden: mit all dieser Wasser Kraft *(varcas)* bespreng ich dich. 5.

Es besprengten *(abhi-sic)* dich mit Kraft diese himmlischen, saftreichen Wasser; damit du deine Freunde beglückend seist, so mache dich Savitar. 6.

Jene umgeben (umfangen) den Tiger, sie feuern an den Löwen zu hoher Wohlfahrt, wie die mächtigen *(subhū)* Ströme den stehenden Ocean: in den Wassern schmücken *(marmṛjyante)* sie den Leoparden *(dvīpin)*.«

Die allgemein üblich gewordene Benennung der Angehörigen des zweiten Standes ist *kshatriya;* sie werden durch diesen Namen als der herrschenden Klasse zugehörig bezeichnet. Im Rigveda begegnet das Wort in dem speciellen Sinne noch nicht. In den älteren Texten, Rv. 10, 90, 12 und im Atharvaveda, ist ihr Name *rājanya,* wodurch ihre Abstammung ausgedrückt ist. Nach Ait. Br. 7, 19 sind des Kshatriya Waffen: Streitwagen, Panzer, Pfeil und Bogen, und hiermit stimmt der Segenswunsch beim Açvamedha V. S. 22, 2 = T.S. 7, 5, 18, 1: »Im Herrscherthum *(rāshṭre* d. h. im Ritterstand, vgl. Ait. Br. 7, 22 *kshatraṁ hi rāshṭraṁ)* mögen geboren werden heldenkühne, pfeilkundige, weithin treffende *(ativyādhin)* Rājanya, die grosse Wagenkämpfer sind«.

Die dritte Kaste bildeten die Gemeinfreien, der übrige Theil des arischen Volkes. Schon ihr Name Vaiçya (Av. 6,

13, 1; V. S. 18, 48 in der Form Viçya) zeigt an, dass sie ursprünglich nicht einen besonderen Theil des arischen Volkes ausmachten, sondern das Gesammtvolk selbst waren. Bestätigt wird dies auch noch durch eine andere Benennung der Kaste. In grauer Vorzeit, als die indischen und éranischen Stämme noch vereinigt waren, pflegten sich die Glieder dieses Volkes Arya (altb. *airya,* altp. *ariya*) zu nennen im Gegensatz zu feindlichen Völkern *(dasyu).* Ein diesem Volke Angehöriger, ein Abkömmling dieses Volkes hiess Ārya, d. h. den Arya, den Freunden, dem Volke zugehörig. Mit diesem Ehrennamen nennt sich das indische Volk bei seinem Eintritt in die Geschichte, wie wir oben Seite 100 sahen; mit diesem Namen werden noch in brahmanischer Zeit die drei oberen Kasten häufig bezeichnet: *ārya eva brāhmaṇo vā kshatriyo vā vaiçyo vā* Çat. Br. 4, 1, 6 Kāṇvaç. (Ind. Stud. 10, 4). Das primäre *arya* hat im Rigveda meistens die appellative Bedeutung »anhänglich, treu, ergeben, zugethan, gütig« s. Wtb.: jedoch kommen auch Stellen vor, wo es concret wie im Altb. und Altper. »das Volk der Treuen«, die Ārya, bezeichnet: »Er der die Wälle *(dehī)* der Dasyu mit Keulenschlägen niederwarf, der in der Ārya Gewalt die Morgenröthen brachte, er hielt nieder die Nachbarvölker, der ewig junge Agni und machte sie durch Siege zinspflichtig« Rv. 7. 6. 5. »Wie ein erzürnter Stier flog er in den Lüften, er der jene Wasser in der Ārya Gewalt brachte: er der Schätzereiche gewann das Licht für den kelternden, das Havis darbringenden Menschen« Rv. 10, 43, 8. *Āryapatnī* wird von Roth als »Gattin eines treuen (d. h. des eignen, rechtmässigen) Gatten«, von Grassmann als »Gattin eines ihr ergebenen, treuen Gatten, d. h. rechtmässige Gattin« gefasst. Eine Berücksichtigung anderer Stellen hätte eines Besseren belehren müssen; so heisst es von Indra Rv. 1, 32, 11: »Es standen die Wasser, zurückgehalten wie Kühe von Händlern, sie die von Ahi bewachten, die *dāsapatnīḥ;* der Wasser Höhle, die verschlossen war, öffnete er, indem er den Vṛtra erschlug«. Rv. 5, 30, 5: »Als du der höchste fern geboren wurdest, du der selbst in der Ferne einen berühmten Namen trug, da fürchteten dich (Indra) die Götter: er erbeutete alle Wasser *dāsapatnīḥ*«. Rv. 8, 96, 18: »Da wurdest du, o Stier der Menschen, der mächtige Vernichter der Feinde *(vṛtrāṇām);* du

liessest frei die gestauten Ströme, du erbeutetest die Wasser *dāsapatnīḥ*«. Rv. 3, 12. 6: »Indra und Agni haben vereint durch eine Kraftthat herabgeschleudert die 90 Burgen *dāsapatnīḥ*«. Roth und Grassmann geben *dāsapatnī* mit »die Dämonen zu Herrn habend, in dämonischer Gewalt befindlich«: nun, was geschieht mit den Wassern, die durch Indra's Kraftthat aus der Dāsa Gewalt befreit werden? heirathet Indra etwa dieselben? gewiss nicht: sie strömen zur Erde und werden *áryapatnī*, d. h. kommen in die Gewalt der Arier. Und die Morgenröthen, die durch die in Dāsa Gewalt befindlichen Burgen (Rv. 3. 12. 6) ebenfalls in jener Gewalt waren, werden durch Zerstörung der Erdwälle *(dehī)* ebenfalls in der Arier Gewalt gebracht. *Dāsapatnī* und *āryapatnī* stehen sich demnach hier gegenüber wie sonst *dāsa varṇa* und *ārya varṇa*: *ārya* steht also im Sinne des gewöhnlichen *ārya*. Ebenso auch V. S. 20. 17 in der Pönitentialformel: »Welche Sünde wir an Çūdra und welche wir an Ărya begangen haben«. Auch manche andere Stelle des Rigveda würde einen prägnanteren Sinn bekommen, wenn man *arya* in der Bedeutung »arisch, Arier« fasste. Genug: dass es den Sinn noch hat im Rigveda, ist erwiesen.

In Folge der oben dargelegten Entwicklung erhoben sich allmählich aus der Masse des Volkes, *viç*, zwei bevorzugtere Kasten, Priesterschaft und Ritterschaft, die alle Rechte schliesslich an sich rissen und die Nachkommen der Viç, die Vaiçya, zur dritten Kaste hinabdrückten. Gleiche Degradierung erfuhr der uralte Ehrenname Arya, er bezeichnete nunmehr, wie Vaiçya, die dritte Kaste. In unseren Texten so T.S. 4, 3. 10. 8 in einer Schöpfungstheorie: Erste Stufe ist das *bráhman*, d. h. die Priesterschaft, unter Brahmaṇaspati's Oberherrschaft, siebente Stufe das *kshatra*, d. h. die Kriegerkaste unter Indra's Oberherrschaft, neunte Stufe sind *Çūdrāryau* unter Oberherrschaft von Tag und Nacht. Unter Çūdrāryau können nur Çūdra und Vaiçya gemeint sein, und der Padap. hat *çūdra-aryau*; ferner steht *ārya* für *vaiçya* in den Seite 205 übersetzten Stellen Av. 19. 32. 8: 61. 1. Nach Mahīdhara zu V. S. 26, 3 ist *árya* gleich *vaiçya*, *aryá* gleich *svāmin*. Weitere Belege aus Lexicographen und Grammatikern siehe im Wtb. — Es bezeugen uns also Clerisei und Junkerthum, wenn sie sich Ărya nennen, mit eignen Worten, dass sie

aus den von ihnen hinabgedrückten Ārya. Vaiçya in historischer Zeit hervorgegangen sind. Von den europäischen Gelehrten, welche mit einem Eifer, als ob auch ihr zeitliches und ewiges Wohl davon abhänge, die brahmanische Ordnung der Gesellschaft dem vedischen Volke immer wieder aufdrängen wollen, hat keiner diesen Punkt bisher berührt.

Näheres über den dritten Stand erfahren wir aus unseren Texten nicht: ist er doch auch nach den Worten eines Brāhmaṇa nur dazu da, um den beiden andern Kasten Tribut zu bringen, von ihnen aufgezehrt (vgl. auch T.S. 7, 1. 1, 5) und nach Belieben ausgenutzt zu werden *(anyasya balikṛdanyasyādyo yathākāmajyeyaḥ)* Ait. Br. 7. 29. Auf dem Höhepunkt des Glückes ist ein Vaiçya angelangt, wenn er es zum Dorfvorsteher *(grāmaṇī)* gebracht hat T.S. 2. 5. 4. 4.

Viertes und letztes existenzberechtigtes — aber auch nur dieses — Mitglied des indischen Staates waren die Çūdra. Nach der eben angeführten Stelle des Ait. Br. sind sie »der Anderen Diener, nach Belieben hinauszuwerfen und zu tödten« *(anyasya preshyaḥ kāmotthāpyo yathākāmavadhyaḥ)*. Av. 5. 22, 7 wird Çūdrā gleich Dāsī (Sklavin) verwendet; vgl. 5, 22. 6. Beim Purushamedha, wo der Brahmane dem *brahman*, der Kshatriya dem *kshatra*, der Vaiçya den Marut geweiht wird, ist des Çūdra Gottheit das Leid *(tapas)* V. S. 30. 5. Er ist nach T.S. 7. 1. 1. 6 zum Opfer unfähig *(yajñe 'navaklpta)*. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Çūdra ist völlig unbekannt. Die Vermuthung liegt nahe, dass es Bezeichnung eines grösseren Stammes der Urbevölkerung Hindostans war, der sich zuerst dem arischen Glauben fügte, und dass von hier aus die Uebertragung ausging auf alle Dasyu, die ein Gleiches thaten.

Ganz ausgeschlossen von der Ordnung der Gesellschaft blieben im brahmanischen Staatswesen die Vrātya und die Kastenlosen. Erstere waren Arier, die sich überhaupt nicht der brahmanischen Ordnung unterwarfen; so fast alle Stämme, die westlich der Sarasvatī ihre Sitze behielten. Beim Purushamedha wird der Vrātya den Gandharva und Apsaras geweiht V. S. 30, 8. Sodann waren ausgeschlossen die Abkömmlinge aus Verbindungen zweier nicht derselben Kaste angehörigen Individuen: sie bildeten besondere Mischkasten. So wird die Mischkaste der Māgadha

Av. 15. 2. 1. V. S. 30. 5 erwähnt. Paulkāsa V. S. 30. 17. Cāṇḍāla V. S. 30. 21: andere kommen im Çatarudriya (V. S. 16. 26. 27) vor.

Manches aus dem Vorhergehenden hat uns schon gezeigt, dass die Priesterschaft den Ursprung der gesellschaftlichen Ordnung bald zu vergessen anfing, oder vielmehr geflissentlich zu verbergen und in Vergessenheit zu bringen strebte. In Folge priesterlicher Speculationen entstanden daher Legenden, die die vorhandene Gliederung des Staates in die vier Kasten zu erklären suchten. Die erste durch Colebrooke in Europa bekannt gewordene Theorie über Entstehung der Kasten liegt im Purushasūkta vor Rv. 10, 90. Die umfängliche Litteratur dieses viel behandelten Stückes hat Muir ST. 1², 8 Note zusammengestellt:

»Tausendköpfig, tausendäugig, tausendfüssig war (das Urwesen) Purusha: rings um die ganze Welt ragte er um 10 Finger hinaus. 1.

Purusha ist dies All, was geworden ist und was noch werden soll, er herrscht auch über das Reich der Unsterblichkeit, welches durch Speise (d. h. durch Opfer, die die Menschen bringen) gross wird. 2.*

Soweit reicht seine Grösse, und noch mehr als das ist er: ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel von ihm ist das Himmelreich. 3.

Zu drei Viertel stieg Purusha aufwärts, ein Viertel von ihm blieb hier; dann schritt er aus nach den Seiten zu dem Reich der Esser und Nichtesser (d. h. zur belebten und leblosen Natur). 4.

Im Anfang wurde Virāj, aus Virāj entstand Purusha; geboren überragte er die Erde von Hinten und von Vornen. 5.

Als die Götter ein Opfer veranstalteten durch Purusha als Darbringung, da war der Frühling Opferbutter, Hochsommer war Brennholz und Herbst diente als Opfergabe. 6.

---

* Den beiden andern Möglichkeiten der Uebersetzung des 3. und 4. Pada kann ich keinen in den Zusammenhang passenden Sinn abgewinnen: »er herrscht ..... weil er die Oberhand bekommt durch die Speise«, oder »er herrscht .... und das was durch Speise gross wird«.

Mit der Regenzeit besprengten sie das Opfer, den im Anfang geborenen Purusha: mit ihm opferten die Götter, die Sādhya und die Vasu. 7.

Aus (den Resten) dieses Vollopfers (*yajña sarvahut* bei dem die Opferer nichts abbekommen) wurde das Opferschmalz zusammengekratzt, und dieses brachte zu Wege die Thiere der Luft, der Wildniss und des Hauses. 8.

Aus diesem Vollopfer entstanden die Lieder und Gesänge, aus ihm entstanden die Metra, aus ihm die Opferformel. 9.

Aus ihm entstanden die Rosse und die andern Thiere mit Schneidezähnen oben und unten: Kühe entsprangen aus ihm, Ziegen und Schafe. 10.

Als sie den Purusha zerlegten, in wieviel Theile brachten sie ihn? Was war sein Mund, was seine Arme, was nannte man Schenkel und Füsse an ihm? 11.

Der Brahmane war sein Mund, der Rājanya wurde zu seinen Armen: Schenkel war das, was (jetzt) Vaiçya, aus den Füssen entstand der Çūdra. 12.

Der Mond ist aus dem Sinn entstanden, aus den Augen wurde die Sonne, aus dem Mund Indra und Agni, aus dem Athem wurde der Wind. 13.

Aus dem Nabel entstand der Luftraum, aus dem Haupte entwickelte sich der Himmel, aus den Füssen die Erde, die Himmelsrichtungen aus dem Ohr: so bildeten sie die Welten.« 14.*

In den Yajustexten haben wir noch zwei andere Versuche, die Entstehung der Kasten darzustellen:

T.S. 7. 1. 1. 4ff.: Prajāpati hatte den Wunsch: Ich will zeugen. Aus seinem Munde bildete er den Trivṛt (Stoma): nach demselben entstand Agni als Gottheit, die Gāyatrī als Metrum, Rathantara als Sāman, der Brahmane unter den Menschen und der Ziegenbock unter den Thieren: desshalb sind diese voranstehend, weil sie aus dem Munde entstanden sind. Aus der Brust und den beiden Armen bildete er den Pañcadaça (Stoma): nach demselben entstand Indra als Gottheit, Tṛshṭubh als Metrum, Bṛhat als Sāman, der Rājanya unter den Menschen, der Schafbock unter den Thieren: desshalb sind diese kräftig, weil sie

* Hiermit ist ein Abschluss vorhanden; in Vers 5, 6, 7 bin ich verschiedentlich Lesarten des Atharvaveda gefolgt.

aus der Kraft entstanden sind. Aus seiner Mitte bildete er den Saptadaça (Stoma); nach demselben entstand als Gottheit die Ordnung der Viçvedevāḥ, Jagatī als Metrum, Vairupa als Sāman, der Vaiçya unter den Menschen, die Rinder unter den Thieren: desshalb sind diese essbar, weil sie aus dem Speisebehälter *(annadhānāt)* entstanden sind; desshalb sind sie zahlreicher als die andern, weil die zahlreichsten Götter mit ihnen entstanden. Aus dem Fusse bildete er den Ekaviṅça (Stoma): nach demselben entstand Anushṭubh als Metrum, Vairūpa als Sāman, der Çūdra unter den Menschen, das Ross unter den Thieren: desshalb sind beide, Ross und Çūdra, Beförderer der (andern) Wesen; desshalb ist der Çūdra zum Opfer nicht fähig, weil keine Gottheit mit entstand; desshalb leben sie von ihren Füssen, weil sie aus den Füssen entstanden.

Die dritte Darstellung findet sich V. S. 14, 28—30 = T.S. 4, 3, 10, 1—3; Kāṭh. 17, 5; cf. Çatap. Br. 8, 4, 3, 1 ff.:

»Er pries mit einer: hervorgebracht wurde die Nachkommenschaft, Prajāpati war Oberherr.

Er pries mit dreien: hervorgebracht wurde die Priesterschaft, Brahmaṇaspati war Oberherr.

Er pries mit fünfen: hervorgebracht wurden die Elemente, Bhūtānāmpati war Oberherr.

Er pries mit sieben: hervorgebracht wurden die sieben Ṛishi, Dhātar war Oberherr.

Er pries mit neunen: hervorgebracht wurden die Väter, Aditi war Oberherrin.

Er pries mit elfen: hervorgebracht wurden die Jahreszeiten, die Artava waren Oberherrn.

Er pries mit dreizehn: hervorgebracht wurden die Monate, das Jahr war Oberherr.

Er pries mit fünfzehn: hervorgebracht wurde die Kriegerschaft, Indra war Oberherr.

Er pries mit siebzehn: hervorgebracht wurden die Hausthiere, Bṛhaspati war Oberherr.

Er pries mit neunzehn: hervorgebracht wurden Çūdra und Arya, Tag und Nacht waren Oberherrinnen.

Er pries mit ein und zwanzig: hervorgebracht wurden die Einhufer, Varuṇa war Oberherr.

Er pries mit drei und zwanzig: hervorgebracht wurde das Kleinvieh. Pūshan war Oberherr.

Er pries mit fünf und zwanzig: hervorgebracht wurden die wilden Thiere. Vāyu war Oberherr« u. s. w.

Der Ursprung einzelner Kasten wird Av. 4, 6. 1: 15. 9. 1 (Brahmanen). 15. 8. 1: T.S. 2. 4. 13. 1 (Rājanya) angegeben: siehe Muir ST. 1^2. 21 ff. Irgend welchen historischen Werth kann keine dieser Legenden beanspruchen.



KAPITEL VII.

DIE VOLKSWIRTHSCHAFT.

VIEHZUCHT.

Als Haupterwerbsquelle der vedischen Arier ist die Viehzucht zu betrachten. Zu Rindern und Rossen zu gelangen, ist der Wunsch des Opferers Rv. 1. 83, 1: um 1000 Rosse, 100 Hohlmasse Soma, 100 000 Rinder und 10 Becher Goldes fleht Vāmadeva Rv. 4, 32, 17. »Welchem Frommen du, o Jātavedas, die Welt angenehm machst, der erlangt Reichthum an Rossen und Söhnen, Helden und Rindern zum Wohlergehen« Rv. 5. 4. 11. »Herbei bring uns Zierrath, Rind, Ross, Schmuck und eine Manā Gold« Rv. 8. 78, 2. «Zu dir strebt unser getreide-, rind-, ross- und goldbegehrender Wunsch« Rv. 8. 78, 9. Worin der Besitz bestand, was den Glanz *(yaças)* eines Mannes ausmachte, erfahren wir z. B. Rv. 1, 92, 7 ff.: »Die Strahlenreiche, die Bringerin jeder Wonne, des Himmels Tochter wird von den Gotoma gepriesen: du verleihst, o Morgenröthe, an Nachkommenschaft und Helden reiche Güter, die in Rossen ihre Grundlage, in Rindern ihren Gipfel finden. O Morgenröthe, möchte ich diesen herrlichen Besitz erlangen, den heldenreichen, der zahlreiche Sclaven hat und auf Rossen gestützt ist«.

Die grosse Wichtigkeit der Viehzucht erhellt auch daraus, dass in den zahlreichen Gebeten um Schutz und Sicherheit, Gesundheit und Wohlergehen fast immer Rind und Ross an erster Stelle genannt werden; dann erst kommt der Mensch, Familie und Dienerschaft: »Sie (die Heilkräuter) sollen schützen

in diesem Dorf Rind, Ross, Mensch und Vieh« Av. 8, 7, 11. »Wie der Sturm die Bäume zermalme sie, unterwirf sie, lass nicht Rind, Ross und Mensch bei ihnen übrig« Av. 10, 1, 17. »Nicht schlage uns an Rind und Ross und Menschen« Av. 10, 1, 29. »Nicht schlage uns (o Rudra) an Rindern und Menschen, nicht wie ein Geier an Ziegen und Schafen, anderswohin wende dich, o ungestümer, der Schmäher Nachkommenschaft schlage« Av. 11, 2, 21. »Welche Krankheit *(yakshma)* an dem Rindvieh, welche Krankheit an den Menschen; die nimm hinweg nach Süden gehend« Av. 12, 2, 1. »Unsern Rindern verleihe Schutz, den Rossen und den Leuten« Av. 19, 47, 10. »Zum Heile sei unsern Rindern und Leuten« Rv. 10, 165, 3. »Die ihr rinderreichen, rossereichen, heldenreichen Besitz verleiht« Rv. 4, 34, 10. »Heilmittel bist du (Rudra) für Rind und Ross, Heilmittel für den Menschen, Wohlergehen für Widder und Schafmutter« V. S. 3, 59. »Läutere dich zum Heil für Rind *(gave)*, zum Heil für den Menschen *(janāya)*, zum Heil fürs Ross, zum Heil den Pflanzen« T.S. 3, 2, 3, 1. »Viçvakarman ist Herr der Himmelsrichtungen, er beschütze unser Vieh, er beschütze uns: ihm sei Verneigung« T.S. 5, 5, 5, 1. »Alles Vieh lebt darin: Rind, Ross und Mensch« Av. 8, 2, 25. Weitere Stellen Rv. 1, 43, 2; 162, 22; 5, 4, 11; 9, 9, 9; 9, 42, 6; 63, 18; 86, 18; 10, 47, 5; 10, 97, 4; Av. 1, 31, 4; 2, 26, 4; 5, 29, 2; 6, 68, 3; 11, 2, 9; 7, 81, 4; T.S. 6, 5, 10, 1.*

Hausthiere waren bei dem vedischen Volke, wie oben S. 76 bemerkt, Rindvieh, Schafe, Ziegen, Pferde, Esel und Hund. Als Hauptzuchtthier galt das Rindvieh. Dies zeigen schon die vielen hiervon entlehnten Ausdrücke: *gavishṭi* »Begierde, Wunsch nach Kühen« ist Bezeichnung des Kampfes geworden. *gavyan grāmaḥ* »rinderbegehrende Schaar« heisst das kampflustige Heer der Bharata Rv. 3, 33, 11; *gopati* bedeutet gewöhnlich einfach »Herr, Gebieter«, *gopītha* ebenso »Schutz«; in *gopāy* behüten, bewachen,

* Ganz analog ist noch jetzt unter Landbevölkerung, die alleinig von Ackerbau und Viehzucht lebt, Sitte, bei geringer Unpässlichkeit des Rindviehs, der Pferde und Schafe zu einem Kundigen nach einem Heilmittel zu gehen. — Erkrankt aber ein Mitglied der Familie, so wird erst abgewartet, »ob die Natur sich nicht helfe«; tritt dies nicht ein, so geht man, freilich oft nun zu spät, zum Arzte.

einem Denominativ von *gopā* »Kuhhüter, Hirt, Wächter« vergass man den Zusammenhang mit *go* so sehr, dass man eine Wurzel *gup* folgerte, die schon im Rigveda und Atharvaveda in einzelnen Formen belegt ist.

Rinder, Kühe *(go, vaçā, usrā, usriyā, dhenā, dhenu, aghnyā)* werden daher auch überschwänglich gepriesen: »Die Kühe gelten mir als Bhaga, die Kühe gelten mir als Indra (d. h. sie sind mein Bhaga und mein Indra, meine Götter); Kühe sind wie ein Trunk des besten Soma; jene Kühe, o Stammesgenossen, die sind Indra: mit Herz und Sinn wünsch ich mir den Indra. Ihr, o Kühe, macht den Magern fett, selbst den Hässlichen macht ihr schön: glücklich macht ihr ein Haus, die ihr heilbringendes redet; eurer Vortrefflichkeit gedenkt man in den Versammlungen« Rv. 6, 28, 5 ff. Besonders sind es die Milchkühe *(dhenu)*, die das Herz des Ariers erfreuen. Seinem Auge konnte sich kein wohlgefälligeres Bild darbieten als ein am Strick zerrendes und meckerndes Kalb und die von der Weide heimkehrende, es leckende und liebkosende Mutterkuh. Das verlangende, lang hinhaltende Brüllen einer nach den Hürden eilenden Heerde von Milchkühen übte auf das Ohr des, wie wir sehen werden, ganz und gar nicht unmusikalischen Ariers etwa den Reiz aus wie ein Marsch aus der »Götterdämmerung« auf einen Verehrer R. Wagners. »Wie Milchkühe dem Kalbe zubrüllen *(abhi-nu)* bei den Ställen, so wollen wir dem Indra mit unsern Liedern« fordert ein Sänger auf Rv. 8, 88, 1. »Dir jauchzten die Lieder zu *(abhi-sam-nu)* wie die Mutterkühe dem Kalbe« Rv. 8, 95, 1. »Beim Trank des Soma sangen (brüllten *abhi-nu*) die Sänger dem Indra, wie Mutterkühe *(gāvo mātaraḥ)* dem Kalbe zubrüllen« Rv. 9, 12, 2. Ja selbst ein Vasishtha lässt sich hinreissen zu dem Vers: »Dich, o Held (Indra), haben wir angebrüllt (besungen *abhi-nu)* wie ungemolkene Milchkühe« Rv. 7, 32, 22! Sagen wir z. B. »lieblich sangen sie wie Nachtigallen« oder ähnlich, so heisst dies bei dem vedischen Volke: »lieblich brüllten sie wie Milchkühe«. Von dem mit Urvaçī vereinigten Chore *(çreṇi)* der Apsaras, der in der Luft unter den prächtigsten Verschlingungen dahin schwebt und endlich unter eignem Gesang dem Blick und Ohr sich entzieht, sagt der Sänger: »Dieser lieblich singende, in Liebe verbundene, knotenbildende, wie das Wasserbild dahin-

gleitende Chor: wie röthliche Farben flimmerten sie, hübsch wie Milchkühe brüllten sie« Rv. 10, 95, 6.*

Zwei Gattungen von Rindvieh züchtete man: die gemeine Rindviehrasse *(go)* und büffelartige *(ushṭra, gaura, gavaya, mahisha);* erstere war bei weitem vorherrschend und kam nur gezähmt vor, letztere war seltener und fand sich sowohl gezüchtet als wild bei dem vedischen Volke, cf. Seite 83. »Wie Kaçu der Cedier hundert Büffelrinder *(ushṭra),* zehntausend gewöhnliche Rinder *(go)* gab« Rv. 8, 5, 37. Nach Rv. 10, 91, 14 werden dem Agni dargebracht *açvāsa ṛshabhāsa ukshaṇo vaçā meshāḥ;* man kann *ṛshabhāsaḥ* zwar als Adjectiv zu *açvāsaḥ* ziehen, oder *ṛshabhāsa ukshaṇaḥ* als »kräftige Stiere« fassen, beides scheint mir jedoch wenig passend, da den übrigen Thieren ein Epitheton fehlt. Ich vermuthe daher, dass auch an dieser Stelle mit *ṛshabhāsa ukshaṇaḥ* beide Rindviehrassen gemeint sind. Auch Av. 4, 24, 4 werden neben einander genannt *vaçāsa ṛshabhāsa ukshaṇaḥ.*

Die Stückzahl des Rindviehs muss nach den in den Dānastuti erwähnten Geschenken bei den Reichern eine sehr bedeutende gewesen sein. In grossen Heerden *(yūtha)* wurde dasselbe auf die Weide getrieben; ein Stier *(vaṁsaga, vṛshan, vṛshabha, ukshan)* setzte die Heerde in Bewegung (Rv. 1, 7, 8), der Hirt trieb sie durch lauten Zuruf an (Rv. 5, 31, 1). Auf der Weide verbrachten sie unter Aufsicht von Hütern *(paçupā, gopā, paçurakshi)* den Tag über. Die Hirten waren mit einem Instrument wie Peitsche oder Stachel versehen: »Der (Indra) über die Menschen herrscht wie ein mit einem Ochsenstachel versehener *(pavīravān)* über die Büffelrinderheerden« Rv. 10, 60, 3. Obwohl sie Hunde bei sich hatten, so war ihr Amt doch bei den grossen Heerden ein sehr schwieriges: die Kühe und Rinder verirrten sich *(naç),* fielen in Gruben, brachen ihre Glieder, nahmen Schaden jeder Art. Pūshan soll daher den Rindern des Frommen vorangehen und nachgehen und sie unversehrt nach Hause bringen Rv. 6, 54, 5—7. »Nicht mögen an den unrechten Ort unsere milchenden Kühe von unserer Behausung sich entfernen und so ihrer

* *sujūrṇi* kann an unserer Stelle nicht »glühend« oder »sehr erhitzt« bedeuten, wie Roth und Grassmann annehmen; es muss zu 3 *jar* = *gur* knistern, rauschen vom Feuer, *prati-jar* »zurufen, begrüssen« gehören. *jūrṇi* Rv. 1, 127, 10 heisst »singend« oder »preiskundig«.

eutersaugenden Jungen beraubt werden« fleht ein Sänger Rv. 1, 120, 8. Oefters war in der Nähe eines Dorfes nicht immer hinreichende Weide vorhanden, man musste mit den Heerden weiter fahren: dann drohten noch andere Gefahren: Räuber überfielen Hirt und Heerde, Feinde suchten zu schaden (Rv. 6, 28. 3). Trotz aller Treue und Sorgfalt war es daher dem Hirten schwer, seinem Vorbild, dem himmlischen Hirten, Pūshan es gleich zu thun, der *anashṭapaçu* »dem kein Stück der Heerde verloren geht« heisst Rv. 10, 17. 3: einen Theil der Obhut legte daher der Hirt im Gebet den Göttern in die Hand (Rv. 1, 114. 9). Von den äussern Unfällen abgesehen befielen Krankheiten die Kühe: sie verloren ihre Milch *(adhenu, vishakta)*, wollten nicht kalben, verwarfen, wenn sie einige Zeit vom Stier belegt waren *(vehat)*; dann rief man der Açvin freundliche Hilfe an. — Hatten die Heerden den Tag über auf grasreichem Weideland sich erlabt: »Wir machen, dass du hundertkräftiger dich an unsern Gesängen ergötzest wie Kühe an den Gräsern« Rv. 8, 92, 12, so wurden sie am Abend zusammengebracht und nach dem Dorfe getrieben: »Zu ihm gehen eure Bahnen, mögen wir den entflammten erreichen wie Kühe am Abend das Heim« Rv. 1, 66, 5; cf. Rv. 10, 149. 4; V. S. 15, 41. Dort wurden sie in Hürden *(goshṭhā, gotra, vraja)* untergebracht, die Milchkühe mit ihren Jungen zusammen. Die Hürden mussten in der Nacht wohl behütet werden vor wilden Thieren und vor räuberischen, einbrechenden Menschen (Rv. 10, 97, 10); in manchen Fällen mögen *vraja* und *goshṭhā* wirkliche Ställe neben den Wohngebäuden gewesen sein: »Du (Agni), zu dem die Menschen zusammenkommen wie Rinder in den heissen Stall *(vrajamushṇam)* Rv. 10, 4, 2: vgl. Seite 149. Bis zum frühen Morgen lag das Rindvieh in den Hürden; waren die Kühe gemolken, dann wurde der Hürde Verschluss geöffnet, und munter eilten die Insassen heraus der Weide zu: »Der Kräuter Düfte strömen aus, wie aus dem Pferch die Heerde *(gāvaḥ)* dringt« Rv. 10, 97, 8. »Zu ihm dem weithin Schauenden ziehn meine Lieder wunscherfüllt, wie Kühe auf die Weide gehen« Rv. 1, 25, 16. Es liegt auf der Hand, dass gutes und ausgedehntes Weideland *(gavyūti)* eine Lebensbedingung für die vedischen Stämme war: *urvī* »weit« soll die Erde, das Weideland sein, ist des Sängers Wunsch;

agavyūti kshetra »Gegend ohne Weideland« (Rv. 6. 47. 20) zwingt den Stamm zum Weiterziehen.

Der Farbe nach war das altindische Rindvieh scheckig *(pṛçni)*, hellfarbig *(çukra)*, röthlich *(rohita)*; auch schwarze Thiere *(kṛshṇa)* kamen vor (Rv. 1. 62. 9), ebenso solche mit Blässen auf der Stirn: »Die Marut schmücken sich wie manche Rinder mit Blässen (Sternen *stṛbhiḥ*)« Rv. 1, 87, 1.

Sehr vielseitig war der Nutzen, den man aus dem Rindvieh zog; es führt daher mit Recht den Beinamen *purubhojas* »vielerlei Genuss« darbietend. Die männlichen Rinder, die nicht als Zuchtstiere bei der Heerde gingen, benutzte man zum Pflügen und spannte sie an Lastwagen. Um ihre Brauchbarkeit hierfür zu erhöhen, verschnitt man sie: »Ich mache den Vishkandha (eine Krankheit und deren Dämon) zu einem Castrierten *(vadhri)* wie ein Verschneider (Hodenausreisser *mushkābarha*) der männlichen Rinder« Av. 3, 9, 2. Statt die Hoden heraus zu reissen, begnügte man sich auch vielfach, sie zwischen zwei Steinen zu zerquetschen *(bhid)* Av. 6, 138, 2. Neben *vadh* wird für Verschneiden *nir-aksh* verwendet (Rv. 1, 33, 6); *mahānirashṭa* »der Ochs« ist Opferlohn im Hause des Sūta nach T.S. 1, 8, 9. 1. Da Kāty. Çr. 15, 1, 15 von einem *anaḍvah* ausdrücklich angegeben ist, dass er *sāṇḍaḥ* (unverschnitten, seine Hoden habend), so war Castrierung des zum Zuge verwendeten männlichen Rindes die Regel. Vergleiche Weber Ind. Stud. 13, 151 Note. Ochsen waren das einzige Gespann an den Lastwagen *(anas)*, *anaḍvah* »den Lastwagen ziehend« ist daher Bezeichnung derselben geworden.*

Den manigfachsten Gebrauch machte man von der Milch *(payas, go)*, auch der der Büffelkuh (*gaurī*, cf. Rv. 9, 12, 3). Sie wurde zum Theil warm genossen, wie sie die Kuh gab; in solchem Zustand heisst sie reif *(pakva)*, im Gegensatz zu ihr die Kuh roh *(āma)*. Dies Verhältniss ist für den vedischen Arier immer ein Wunder geblieben: »Ein grosses Wunder (? Gut *jyotis*) ist ihr in den Leib gelegt, roh geht die Kuh und trägt in sich Gares (Gekochtes); vereint ist in der Milchkuh alle

---

* Vgl. Hügel Kashmir 3, 282: »Stuten werden im Penjāb selten gebraucht, da nur mit Ochsen und Büffeln gepflügt wird, und Pferde werden im Lastwagen nie eingespannt«.

Süssigkeit, die Indra zum Genusse spendete« Rv. 3, 30, 14. »Ihr legtet die Milch in die Kuh, die gekochte in die rohe« Rv. 1, 180, 3. Vergrössert wurde dies Wunder noch durch den Umstand, dass die Kühe, wenn sie auch roth und schwarz waren, doch weisse Milch gaben: »Selbst in die rohen (Kühe) legtest du die gekochte (Milch), die weisse Milch in schwarze und röthliche Kühe« Rv. 1, 62, 9.* — Man benutzte die Milch weiterhin als Zumischung zum Saft der Somapflanze, sie heisst daher geradezu »Zumischung« *(abhiçrī, āçir)*; erst der *somaḥ çrītaḥ, çrīṇānaḥ payasā, gobhiḥ, dadhnā* wurde den Göttern dargebracht.

Fernerhin bereitete man Milchgerichte, kochte Getreidekörner in Milch und gewann so einen Brei, der sowohl ein Gericht für die Götter als Menschen war *(kshīrapākamodanam)* Rv. 8, 77, 10. Neben dem Rahm der Milch spielt eine Hauptrolle die aus ihm gewonnene Butter *(ghṛta)*; vor ihrem Gebrauche reinigte man sie nach der Zubereitung erst mit Wasser, daher Rv. 10, 17, 10 die Wasser *ghṛtapū* genannt werden. Butter war eine Lieblingsspeise der Menschen und Götter; über dem Feuer zerlassene Butter wurde mit dem Opferlöffel ausgegossen; mit Butter wurde die heilige Streu, der aufgerichtete Opferpfosten bestrichen; Agni's Haar trieft daher von Butter, sein Gewand ist in solche gehüllt, sein Antlitz glänzt von Butter, in Butter sitzt er, Butter ist seine Speise. — Damit die Milch schneller gerinne *(ā-tañc)*, wandte man künstliche Mittel an: Blätter der Pūtīkapflanze, Splint vom Parṇabaum, Kvala (Ziziphusfrucht?), Getreidekörner warf man hinein T.S. 2, 5, 3, 5. Die dadurch gewonnene saure Milch (*dadhi, mastu*? T.S. 6, 6, 1, 4) benutzte man ebenfalls; da sie den Göttern vorgesetzt wurde (Rv. 10, 179, 3), wird sie auch von den Menschen genossen worden sein. Auf ihre Verwerthung zu einer Art Käse scheint Rv. 6, 48, 18 zu gehen: »Deine Freundschaft sei fest wie eines mit saurer Milch gefüllten, unzerreisslichen Schlauches Festigkeit, eines ganz voll mit saurer Milch gefüllten«. Die éranischen Stammesgenossen nennen den Käse bekanntlich *payōfshūta* Vend. 7, 191.

Bei den Festen der Götter wurden besonders Stiere *(vṛshabha)* geopfert; ganze Hekatomben brachte man Indra dar: »Der

* Vergleiche das deutsche Kinderlied »O sage mir, wie geht es zu, gibt weisse Milch die rothe Kuh«. Weitere Stellen bei Aufrecht Rigveda 2², XVII.

Freund briet dem Freunde (Indra) eiligst. Agni durch seine Kraft, dreihundert Büffelochsen *(mahisha)*« Rv. 5. 29, 7: hundert Büffel wurden ihm gebraten nach Rv. 5. 27. 5. Vor dem Tödten der Kühe hegte man Scheu, daher das schöne Wort für sie *aghnyā* die nicht zu verletzende. V. S. 30. 18 wird der Kuhschinder sowie Kuhtödter dem Tode geweiht, ja sogar der, der bettelnd sich an einen Kuhzertheiler wendet, dem Hunger. — Nur bei besonders festlichen Gelegenheiten wie Hochzeit wurden Kühe geschlachtet (Rv. 10. 85. 13). Ein Verbot, Kühe überhaupt zu tödten, liegt nicht in Rv. 8. 101. 15: »Tödtet nicht die schuldlose, unerschöpfliche Kuh«. Es ist diese Stelle im Zusammenhang zu betrachten, welcher zeigt, dass ein mythologischer Sinn in ihr liegt: über die Verwendung des Verses im Ritual siehe Stenzler zu Pāraskara Gṛhyas. 1. 3. 27. Auch die Haut des geschlachteten Rindviehs *(carman, tvac, go)* wurde vielfach verwendet: Auf der Rinderhaut stand die Somapresse, damit keine Tropfen verloren giengen Rv. 10. 94. 9 und 10. 116. 4: zu ledernen Schläuchen wurden die Häute verarbeitet Rv. 10, 106. 10 (cf. Odyssee 10. 19 *ἀσκὸν βοὸς ἐννεώροιο*): man verstand es auch schon, sie zu gerben *(mlā)*: »Hundert gegerbte Häute *(carmāṇi mlātāni)* erhält ein Sänger« Rv. 8, 55. 3: Schleuderriemen wurden aus den Häuten geschnitten: »Du schleuderst aus dem Riemen das eherne Geschoss« Rv. 1, 121, 9: ebenso die Bogensehnen: »Er (der Pfeil) kleidet sich wie ein Vogel, ein wildes Thier ist sein Zahn, durch die Sehnen *(gobhiḥ)* zuerst festgehalten fliegt er dahingeschleudert« Rv. 6. 75. 11. Mit rindsledernen Riemen waren einzelne Theile des Wagens zusammengebunden: »Ihr klaren, rettenden Tränke, wenn ihr getrunken waret, dann fügtet ihr mich zusammen an den Gelenken wie Riemen *(gāvaḥ)* einen Wagen« Rv. 8. 48. 5: ferner Rv. 6. 47. 26: »Mit Riemen bist du *vanaspati* (hier Wagen oder ein bestimmter Theil desselben) zusammen gebunden, erweise dich stark: dein Wagenkämpfer ersiege was zu gewinnen ist«. Die Zügel sind Rindslederriemen (Rv. 6, 46, 14); der Stachel mit welchem die Pflugstiere angetrieben werden, ist *goopaça* »mit Riemengeflecht versehen« Rv. 6. 53. 9. Vergleiche Yāska Nirukta 2. 5.

Neben den Rinderheerden, die am zahlreichsten waren (T.S. 6, 5, 10, 1). werden die Schafe häufig erwähnt *(mesha, vṛshṇi* Widder: *meshī, avikā* weibliches Schaf; *urā, avi* Schaf im Allgemeinen). Schon die geringere Nutzbarkeit des einzelnen Stückes verhinderte, dass sie eine Bedeutung wie das Rindvieh erlangten. Auch die Schafe werden in Heerden geweidet: Indra zieht nach Rv. 1, 10, 2 mit den Marut dahin wie der Widder mit der Heerde *(yūtha)*. Zuweilen jedoch wurden sie — um bessere Wolle zu erzielen? — in Ställen gehalten: Rv. 10, 106, 5 sind die Marut verglichen in Ställen gepflegten Widdern. Wenn Ṛjrāçva hundert Widder schlachten kann (Rv. 1, 116, 17), hundert Schafe *(ūrṇāvatī)* ein Sänger als Geschenk erhält (Rv. 8, 56, 3), dann war die Zahl der Thiere immerhin nicht klein. Der Widder gehört zu den Opferthieren Rv. 10, 91, 14; Av. 11, 2, 9. Gezüchtet wurden die Schafe hauptsächlich ihrer Wolle halber, daher *ūrṇāvatī* »wollig« einfach Bezeichnung des Schafes. Die Wolle wurde verarbeitet und zu Kleidern verwebt; nach Rv. 10, 26, 6 webt Pūshan Kleider von den Schafen d. h. ihrer Wolle, oder ist die Stelle zu verstehen: Er webt den Schafen ihr Gewand, schön schmückt er ihnen die Gewänder? cf. Matth. 6, 28. 29. V. S. 13, 50 heisst der Widder *ūrṇāyu, tvac paçūnāṁ dvipadāṁ catushpadāṁ* »wollig, die Haut für Thiere, die zweifüssigen und vierfüssigen«, eben weil seine Wolle zur Kleidung für die Menschen und Decken für Thiere verarbeitet wurde. Berühmt wegen ihrer Wolle waren die Schafe der Gandhāri Rv. 1, 126, 7. Man benutzte die Wolle auch noch, um aus ihr ein Geflecht herzustellen, durch das man den Soma filtrierte; in diesem Sinne kommt *vārā avyā, avyayā, vāraṁ avyas, romāṇi avyayā* sehr häufig vor.

Auch den Schafbock *(mesha, vṛshṇi)* castrierte man: *petva* der Hammel T.S. 5, 5, 22, 1 (*galitaretasko meshaḥ* Comm.), V. S. 29, 58. 59. »Mit dem Hammel erschlug er den Löwen« heisst es Rv. 7, 18, 17 von einer Kraftthat Indra's. Av. 4, 4, 8, wo eine Frau ihrem Manne, dessen Zeugungsfähigkeit erloschen ist, die Kraft *(vāja)* des Rosses *(açva)*, Maulthieres *(açvatara)*, Ziegenbockes *(aja)*, Stieres *(vṛshabha)* und des *petva* wünscht, bezeichnet das Wort scheinbar den noch unverschnittenen Schafbock. Der Vers (8) ist jedoch an dieser Stelle unursprünglich: schon in

Folge der Anordnung des Atharvaveda kann der Spruch nur aus 7 Versen bestehen und mit Vers 7 schliesst derselbe so kräftig ab, dass eine Steigerung nicht mehr gut möglich ist; sodann ist das Maulthier *(açvatara)* ja überhaupt ohne Zeugungskraft (T.S. 7, 1, 1, 3). *vāja* kann also nicht »männliche Kraft« sein, wie Roth im Wtb. aus dieser einen Stelle schliesst, sondern wird im ursprünglichen Zusammenhang, dem die Ṛc entrissen ist, »Schnelligkeit, Kraft überhaupt« bedeutet haben. Wie wohl stets so war auch in jener Zeit der Wolf ein geschworener Feind der Schafe Rv. 8, 34, 3; 8, 66, 8: ebenso der Geier Av. 11, 12, 21.

Aja, basta, chāga, chagala (T.S. 5, 6, 22, 1) der Ziegenbock, *ajā* die Ziege. Der Ziegenbock wurde beim Pferdeopfer zuerst dargebracht, er geht den Göttern das Opfer anzeigen (Rv. 1, 162, 4; 1, 163, 12). Auch bei der Leichenverbrennung wird ein Bock mit auf den Scheiterhaufen gebracht; er ist Agni's Antheil, ihn kann er mit Gluth versengen, mit seiner Flamme verzehren Rv. 10, 16, 4; Av. 9, 5, 1. Die Ziege wird im Rigveda einmal erwähnt: »Der Sohn des Çūradeva, der Opferherr führte uns dreien je ein Kalb zu, es an den Ohren ergreifend, wie ein Opferer eine Ziege zu milchen« Rv. 8, 70, 15 (bescheidene Sänger!); sie bringt 2—3 Junge zur Welt T.S. 6, 5, 10, 1. Ziegenböcke sind das Gespann Pūshan's, des Pflegers und Hüters der Heerden, wie auch der Bauerngott Thōrr nach altskandinavischer Mythologie mit Ziegenböcken fährt.

Ausser dem Rindvieh war das Pferd dasjenige Thier, welches bei den vedischen Stämmen am meisten Pflege genoss und in höchstem Ansehen stand. Wie die oben S. 221 ff. ausgehobenen Stellen zeigen, wird Rossebesitz immer neben Rinderreichthum gewünscht; die Morgenröthe verleiht Güter, die in Rossen ihre Grundlage, in Rindern ihren Gipfel finden Rv. 1, 92, 7. Trug das Ross doch vor den Streitwagen gespannt den Mann durch Gefahr und Kampf, gewann es ihm doch in friedlichem Wettrennen den Preis und häufte Ruhm und Ehre auf sein Haupt. Zum Reiten wurde das Ross nicht benutzt. Die Sprache des vedischen Volkes ist reich an Benennungen für das edle Thier und was darauf Bezug hat. Der allgemeine Name ist *açva* Ross

überhaupt, speciell Hengst, *açvā* Stute; *atya* der Renner, *atyā* die Stute; *arvan, arvant* das eilende Streitross, das Rennpferd im Wettlauf, *arvatī* die Stute; *vāja* und *vājin* besonders das muthige Ross am Streitwagen; *sapti* der Renner; *haya* das Angefeuerte. Zahlreiche Adjective können ohne Weiteres substantivisch als Bezeichnung des Rosses verwendet werden: *āçu* schnell, *etaça* bunt, scheckig, u. a.* — Was die Farbe des Thieres anlangt, so war sie gewöhnlich eine falbe *(hari, harita)* oder ins Hellrothe spielend *(arusha, rohita, aruṇa, piçaṅga)*, auch ins Dunkelbraune übergehend *(çyāva)*.** Das Ross, welches die beiden Açvin dem Pedu schenken, ist weiss *(çveta)*; ein weisses Ross mit schwarzen Ohren gilt als besonders werthvoll wie Av. 5, 17, 15 aus dem Zusammenhang erhellt. Savitar's Rosse sind dunkelbraun *(çyāva)* mit weissen Füssen *(çitipad)*.

Im Gegensatz zu dem auch als Zugthier benutzten höckerigen Stier heisst das Ross öfters *vītapṛshṭha* »dessen Rücken eben, nicht höckerig ist« (Rv. 1, 162, 7 u. ö). Hengste und Stuten *(atyā, vaḍavā, açvā)* wurden gleich gern verwendet; durch ihre Schnelligkeit zeichneten sich jedoch die Stuten besonders aus, wesshalb gerade sie häufig in Vergleichen vorkommen. Castrierte Pferde, Walache *(vadhri)*, hatte man ebenfalls Rv. 8, 46, 30; Vadhryaçva »verschnittene Rosse habend« kommt öfters als Eigenname im Rigveda vor. Mit Perlen und Goldschmuck wurden die Rosse verziert: »Wie man ein braunes Ross mit Perlen schmückt, so verzierten die Väter den nächtlichen Himmel mit Gestirnen, verlegten in die Nacht die Finsterniss, in den Tag das Licht« Rv. 10, 68, 11. Für den hohen Werth, in dem diese Thiere standen, zeugt der Umstand, dass das Rossopfer *(açvamedha)* ebenso wie bei den alten Deutschen für das vornehmste und wirkungsvollste galt nach dem Menschenopfer *(purushamedha)*. Die sorgsame Pflege, die das Ross genoss, gibt sich schon darin kund, dass es wenig oder gar nicht auf die Weide getrieben

* »Als *haya* trug es die Götter, als *vājin* die Gandharva, als *arvan* die Asura, als *açva* die Menschen« T.S. 7, 5, 25, 2. Vgl. Naighaṇṭuka 1, 14.

** Ein sehr häufig vorkommendes Beiwort des Rosses ist *pṛksha*, das Roth im Wtb. mit »hurtig, behend« gibt. Grassmann etymologisiert »Labung bringend, Nahrung zuführend«. Ist das Wort etwa mit *pṛçni* verwandt und bedeutet »bunt, scheckig«?

wurde: mir ist wenigstens keine Stelle aus dem Rigveda dafür in Erinnerung. Auf Pflege in den Ställen scheint *açvapastya* »den Stall mit Rossen füllend« ein Beiwort des Reichthums zu deuten (Rv. 9. 86. 41). Nach Av. 19. 55. 1 = V. S. 11. 75 (cf. Av. 3. 15. 8) wird dem dastehenden Rosse das Futter gebracht, was auch für Stallfütterung spricht. »Still steht der Himmel, still steht die Erde, still alles das was sich bewegt, unbeweglich stehen die Berge auf ihrem Fundament, die Rosse habe ich in den Stall *(sthāman)* gestellt« Av. 6, 77. 1. Wenn es V. S. 15. 41 heisst, dass am Abend, wenn Agni angezündet wird, die Milchkühe *(dhenavaḥ)* heimkehren *(astam)*, ebenso auch *arvanta āçavaḥ* und *nityāso vājinaḥ*, so wird darin schwerlich ein Beweis dafür zu suchen sein, dass die Rosse auf die Weide getrieben wurden. Es soll wohl nur sagen, dass Abends die Heerden heimkehren und die angehörigen Männer des Dorfes *(nityāso vājinaḥ)*, die, sei es zu friedlicher Wettfahrt, sei es zu ernstem Streit mit Ross und Wagen draussen waren. Nach meinem Gefühl kann *nityāso vājinaḥ* nicht die »Hirten« bezeichnen, was der Fall sein müsste, wenn von Weide der Pferde die Rede wäre.* — Als Futter der Rosse wird grünes Kraut *(andhas)* genannt: sie verschlingen dasselbe mit aufgesperrtem Maule (Rv. 1. 28. 7).

Der Esel *(gardabha)* galt als Zugthier weniger als das Ross: »Man spannt nicht den Esel vor das Ross« Rv. 3, 53. 23; »geringer *(asattaraḥ, pāpīyān)* als das Ross ist der Esel« T.S. 5, 1. 2. 1—2. Um so geschätzter war er als Lastthier, ist er doch am meisten unter den Thieren Lasten tragend *(bhārabhāritama)* T.S. 5. 1. 5, 5. Seine Jungen sind die kleinsten unter den Hausthieren; er selbst, auch wenn er nicht zur Weide kommt *(apyanāleçe)*, wird vor andern Thieren fett T.S. 5. 1, 5. 5. Hundert Esel rühmt sich ein Sänger erhalten zu haben (Rv. 8. 56, 3). Seiner hässlichen Stimme wegen war der »Langohrige« (*karṇa* V. S. 24, 40) schon damals verrufen: denn ein schlechter Preissänger, den Indra zermalmen soll, wird *gardabha* genannt Rv. 1.

* Bei den Germanen wurden die Rosse auf die Weide getrieben und blieben sogar Nachts draussen, so dass dem Sänger des Hêliand aus den furchtsamen Hirten vor Bethlehem kühne »*ehuskalkos*« wurden; vgl. Weinhold Altn. Leben S. 47. Die Vorschrift »zu Haus *(heima)* das Ross zu füttern, auswärts *(á búi)* den Hund« Hávamál 83 ist jung dagegen.

29, 5; vgl. Av. 10, 1, 14. Nicht klar ist mir das Tertium comparationis Av. 20. 136. 2.

Geachteter als der Gardabha war der Eselhengst *(rāsabha)*; er wurde häufiger als Zugthier benutzt, so in der Mythologie von den Açvin: »Wann findet das Anschirren des rüstigen *(vājin)* Eselhengstes statt, der euch zum Opfer fährt« Rv. 1, 34, 9. — Doppelt besamend *(dviretaḥ)* ist der männliche Esel nach T.S. 5, 1. 5. 5 d. h. Eselin und Stute. Aus Verbindung mit letzterer entsteht das Maulthier *(açvatara)*; dasselbe ist nicht zeugungsfähig T.S. 7. 1. 1. 3.* Die Maulthiere wurden an den Wagen geschirrt Av. 8, 8, 22. Ueber Av. 4. 4. 8 vergleiche Seite 230.

Ein treuer Helfer und Begleiter des Hirten war der Hund *(çvan)*. Zu gleichen Diensten wie Indra die Saramā verwendete (Rv. 1, 62, 3; 72, 8 u. ö.), zum Aufsuchen der verlorenen Rinder, benutzte ihn der Hirt. Auch zur Jagd richtete man die Hunde ab; speciell erwähnt wird ihre Verwendung zur Eberjagd: »Deinem lieben Vṛshākapi, den du Indra in Schutz nimmst, den soll ein zur Eberjagd abgerichteter Hund *(varāhayu çvan)* am Ohre packen« Rv. 10, 86, 4. An den Löwen wagen sie sich jedoch nicht heran, sondern verkriechen sich in Schlupfwinkel Av. 4. 36. 6. Endlich dienten die Hunde zum Schutze der Gehöfte, um herannahende Diebe oder sonst verdächtige Personen anzuhalten Rv. 7, 55. 2. 3; cf. 1. 161, 13. Bei Festmahlzeiten, an denen Fleischspeisen genossen wurden, bekamen die Hunde die Knochen: »Wer uns flucht, die wir nicht fluchen und auch der, der uns flucht, wenn wir selbst fluchen, den werfe ich dem Tode vor wie einen Knochen dem Hunde« Av. 6. 37. 3. Ein Gleiches thaten die Götter, als sie den Urstier opferten: sie gaben die Kushṭhika der Saramā Av. 9, 4, 16. Von seinem Geknurr heisst der Hund *kurkur* Av. 7. 95, 2. Von Farbe war er weiss *(arjuna)* und braun *(piçaṅga)*.

---

* Als Grund wird T.S. 7, 1, 1, 2, folgende Geschichte erfunden: Prajāpati brachte vermittels des Agnishṭoma Nachkommenschaft hervor und friedigte sie ein; von den eingefriedigten entsprang das Maulthier. Prajāpati setzte ihm nach, nahm ihm seinen Samen und legte denselben in den Esel, der in Folge dessen doppelt besamt *(dviretaḥ)*. Das Maulthier aber zeugt nicht, denn ihm ist der Same genommen.

Damit das Vieh, wenn es von seiner Heerde wegkam und zu einer andern sich verlief, leichter als Eigenthum vom Besitzer konnte zurückverlangt werden, waren die auf der Weide gehenden Thiere durch eine Marke am Ohr kenntlich gemacht. »Wer an ihren (der Opferkuh des Priesters) Ohren schneidet (? *äskunoti* abgesehen hat), der reisst sich los von den Göttern: er denkt: »ich will ein Zeichen an sie machen (um dadurch mein Besitzthum zu vergrössern) und mindert damit sein Eigenthum« Av. 12, 4, 6. Deutlicher noch ist ein Segen Av. 6, 141:

»Vāyu halte diese (Rinder, Kühe) zusammen, Tvashṭar nehme ihr Gedeihen auf sich, Indra gebe ihnen den Segen, Rudra soll sorgen für die Vermehrung *(? bhūman)*. 1.

Mit dem kupfernen (ehernen) Messer mach ein Paar (durch ein Zeichen) an den Ohren; es machten die Açvin das Zeichen *(lakshman)*: dies (Paar ?) soll zahlreich werden durch Nachkommenschaft. 2.

Wie Götter und Asura und wie die Menschen es machten, so macht, o Açvin, zum Gedeihen von Tausenden das Zeichen.« 3.

Bei Gobhila Gṛhys. 3, 6, 5 (Ind. Stud. 5, 35) heisst es, dass der Hausherr mit einem Messer von Udumbaraholz je einem Paar neugeborener Kälber ein Zeichen macht *(lakshaṇaṁ karoti)*; diese Zeichen werden Çāṅkhāy. Gṛhyas. 3. 10 *aṅka* genannt und sind nach dem Commentar in Gestalt von Sicheln und dergleichen mit glühendem Eisen auf Schenkel oder Ohr der Kühe anzubringen. Vergleiche auch die von Weber Ind. Stud. 13, 466 aus dem Mahābhāshya beigebrachten Stellen. — Als eine solche Marke lernen wir nach Grassmanns Auffassung das Zeichen der 8, d. h. acht ins Ohr geschnittene Striche, aus dem Rigveda kennen: »Mit Indra verbündet entlerten die Opferherren die rinder-, rossereiche Hürde; tausend *ashṭakarṇyaḥ* mir spendend erwarben sie sich Ruhm unter den Göttern« Rv. 10, 62, 7. Dass unter *ashṭakarṇī* auch Stuten zu verstehen sind, wie Grassmann annimmt, bezweifele ich: Pferde wurden nicht zur Weide getrieben. In Bezug auf den ersten Theil des Compositums *(ashṭa-)* ist Roth jetzt anderer Ansicht: er sieht darin das Participium der Wurzel *aksh:* »verschnittene Ohren habend«. Es stünde somit *ashṭakarṇa* auf gleicher Stufe mit den von Pāṇini 6, 3, 115 an-

geführten Ausdrücken *bhinna-, chinnakarṇa.* Wegen des von Pāṇini l. c. angeführten *pañcakarṇa* halte ich Grassmanns Auffassung für wahrscheinlicher.

ACKERBAU.

Dass das vedische Volk bereits vor seiner Einwanderung nach Indien den Ackerbau kannte, ist kaum zweifelhaft. Aus Uebereinstimmung von altind. *yava,* altb. *yava,* gr. *ζέα,* lit. *javai* folgt jedoch noch keineswegs, dass schon in indogermanischer Vorzeit Getreide gebaut wurde; es kann auch eine wildwachsende Gräserfrucht damit bezeichnet worden sein (cf. *yavasa).** Aber nach Loslösung der europäischen Verwandten fingen die noch vereinigten indischen und éranischen Stämme an, das Getreide *(yava)* anzubauen. Man zog Furchen *(karsh,* altb. *karesh)* und heimste die Früchte der Aussaat *(sasya,* altb. *hahya)* ein. Bei den nach Süden sich ablösenden arischen Stämmen wird auf der Wanderung das Bischen Feldwirthschaft, das man getrieben hatte, jedenfalls sehr zurückgetreten sein. Erst als man nach Kämpfen in Ost-Kabulistan und an den Ufern des Indus und im Penjāb festen Fuss fasste, da griff man wieder zum Pfluge, dem das Erdreich zerreissenden Thiere *(vṛka)* und zog Furchen *(karsh).* Eine Erinnerung hieran hat sich vielleicht erhalten in Rv. 1. 117, 21: »Mit dem Pfluge Getreide säend, Nahrung — der Erde? — entmelkend für den Menschen, o Açvin, mit dem Bakura auf die Dasyu losblasend habt ihr dem Ariervolke hohes Glück *(uru jyotis)* verschafft«. Ackerbau wird hier auf die Açvin zurückgeführt und mit der Eroberung des Landes in Verbindung gebracht. Nach Av. 8, 10, 24 war es Pṛthī vainya, der Sohn Manu Vaivasvata's, auf den Pflügen und Aussaat *(kṛshiṁ ca sasyaṁ ca)* zurückgeht, und seitdem leben die Menschen davon. Zur Zeit der Blüthe vedischen Lebens nahm der Ackerbau schon unter den Erwerbsquellen für die Familie eine bedeutende, ja nach der Viehzucht die erste Stelle ein. Um Regen und Fruchtbarkeit der Erde werden Gebete zu den Göttern gesendet; bestelle deine Saaten, bekümmere dich um deine Heerden und

* Vergleiche besonders Hehn Culturpfl. und Hausthiere S. 58 ff., 487 ff.

deine Familie, das ist des Gewissens Mahnung an den Spieler Rv. 10. 34, 13; »die Pflugschar schafft Speise, wenn man sie zieht«, sagt das Sprüchwort Rv. 10, 117, 7.

Das zum Anbau brauchbare Land hiess *urvarā* (= gr. *ἄρουρα*) als das »beflügte«, *kshetra* als das, wo man feste Ansiedlungen anlegte. Geordnete Rechts- und Eigenthumsverhältnisse bestanden: »Wie einen Acker massen sie (die Ṛibhu) mit einem Rohrstab die eine Schale aus, die weitklaffende« Rv. 1. 110. 5. Zwischen den bebauten Ländereien blieben unbebaute Striche *(khilya)* liegen, die wohl als Wege benutzt wurden: »Kauend, o Agni, verschonst du viel Buschwerk, und es entstehen (dadurch gleichsam) Raine zwischen den Saatfeldern: nicht wollen wir deine gewaltige Waffe erzürnen« Rv. 10, 142, 3; cf. Av. 7, 115, 4. Auf intensive Bebauung des Bodens weist auch der Umstand, dass man ihm durch angelegte Gräben *(khanitra)* künstlich Wasser zuführte Av. 19. 2. 2; 1, 6, 4; Rv. 7, 49, 2. Nicht immer war der Acker ertragreich *(apnasvant)*, auch Missernten traten ein *(urvarā ārtanā)* Rv. 1. 127. 6. In Stellen des Atharvaveda wird auf den in den Hürden zurückgelassenen Dünger *(karīsha, çakan)* Werth gelegt: »Euch vereinigend (am Abend) furchtlos seid düngerreich in dieser Hürde« Av. 3. 14. 3; vgl. 3, 14, 4. 19. 31. 3.

Zum Bestellen des Ackers benutzte man den Pflug *(vṛka, lāṅgala, sīra)*. Derselbe war mit metallener Schar versehen *(pavīravant)* Av. 3. 17. 3; dunkel ist sein Beiwort *somatsaru* Av. 3. 17, 3, wofür V. S. 12. 71 und Kāṭh. 16. 12 *somapitsaru* haben, T.S. 4. 2. 5. 6 *sumatitsaru*. Derjenige Theil des Pfluges, der den Boden aufreisst, heisst *phāla;* weiteres über Einrichtung desselben erfahren wir nicht. Eine Beschreibung eines Pfluges, wie er jetzt im Penjāb verwendet wird, findet man bei Elliot Memoirs 2, 341.

Der Pflug war mit Zugthieren *(vāha)*, Rindern *(go)* bespannt (Rv. 1, 23, 15: *vṛshā kṛshan* Rv. 1, 176. 2): durch Riemen *(varatrā)* wurden dieselben an den Pflug gebunden *(bandh)* Rv. 4. 57. 4, wahrscheinlich an ein Querholz: »Zum Gedeihen (der Saaten) ging der Stier dahin dem Stachel gehorchend, mit dem Riemen (eigentlich »an den Riemen« *varatrāyām*) an das Querholz festgebunden« Rv. 10. 102. 8. Ueber den Nacken der Zug-

thiere wurde das Joch, wohl ein aus einem Stück bestehendes Holz, ausgebreitet. Oefters wurden auch mehrere Paar Stiere vor den Pflug geschirrt, wenn der Boden starken Widerstand bot: »Sie schirren die Pflüge an die Verständigen, sie legen die Joche besonders d. h. jedem Paar auf« Rv. 10, 101, 4: »diese Gerste haben sie mit einem Achtgespann *(ashṭāyogaiḥ)*, mit einem Sechsgespann *(shaḍyogebhiḥ)* bestellt *(karsh)*« Av. 6, 91, 1; vgl. Rv. 8, 6, 48. Hinter dem Pfluge gieng der Pflüger *(kīnāça)*; seine Zugthiere trieb er *(ingay)* mit einem Stachel *(ashṭrā)* oder Peitsche an; sie heisst schwank *(çithira)*, war *goopaça* mit einem Riemengeflecht versehen. Waren die Furchen gezogen *(sītāṁ karsh)*, das Erdreich wohl durchpflügt *(bhūmiṁ karsh)*, dann konnte man den Samen *(bīja)* auf das Land streuen *(vap)*: »Schirrt den Pflug an, legt die Joche auf, streut den Samen in den bereiten Schooss der Erde« Rv. 10, 101, 3. Erforderten es die Umstände, so half man dem Pfluge noch mit Hacke und Karst *(abhri)* nach Av. 4, 7, 5. Nun hatte der Mensch das Seine gethan; das Uebrige hing von der Huld der Götter ab. Segenssprüche für die bestellte Saat finden sich mehrere im Atharvaveda; ein solches Gebet lautet Av. 6, 142:

»Spriesse üppig hervor, pflanze um dich o Gerste durch eigene Kraft, zersprenge alle Hüllen (o Keim, d. h. jedes Korn soll aufgehen); nicht soll dich das himmlische Geschoss (Blitz) zerschlagen. 1.

Wo wir den hörenden Gott, dich die Gerste *(yava)* einladen, da spriesse empor (hoch) wie der Himmel, wie der Ocean sei unübersehbar (*akshita* »unvergänglich« d. h. endlos wie die Wogenmassen sei das wogende Aehrenfeld). 2.

Unerschöpflich sollen deine Anspeicherungen (? *upasadaḥ*), unerschöpflich deine Haufen sein; die Spendenden sollen unerschöpflich, die Esser unerschöpflich sein.« 3.

Der keimenden Saat war der Maulwurf *(akhū)* schädlich, der den Boden durchwühlte; wurde sie grösser, so frassen sie Vögel und Ungeziefer manigfacher Art: *tarda, pataṅga, jabhya, upakvasa, vagha* Av. 6, 50, 1, 2; Gewitter vernichteten die in Aussicht stehende Ernte Av. 7, 11; 6, 142, 1; andererseits drohten bei ausbleibendem Regen, auf den sich das Getreide freut Rv. 2, 5, 6, Sūrya's Strahlen dasselbe zu versehren Av. 7, 11. Waren

jedoch die Götter gnädig, gaben sie Gedeihen, hielten Ungeziefer fern, spendeten Regen zur rechten Zeit, dass die Frucht heranwuchs und reifte, so machte man sich mit der Sichel *(sṛṇi, dātra)* daran, um abzuschneiden: »Und wenn nun mit unserer Bitte die Gewährung gleichen Schritt hält, dann dürfte auch von selbst die Frucht der Sichel entgegenreifen« Rv. 10, 101, 3. Beim Schneiden des Getreides *(dina yava* abgeschnittenes Getreide, *yavaṁ dā* Getreide schneiden Rv. 10, 131, 2) wurden die einzelnen Handvoll auf grössere Häufchen oder Bündel zusammengelegt *(sam-bhar)*: »In der Hoffnung auf dich, o Indra, nahm ich gar die Sichel in die Hand: schenke nun in Fülle abgeschnittenes mit der Hand zusammengehäuftes Getreide« Rv. 8, 78, 10.

In der Tenne *(khala)* wurden die Getreidebündel *(parsha)* ausgedroschen *(prati-han)*: »Mächtig überwinde ich allein dieses Eine, auch diese Zwei: was wollen drei mir anhaben? Wie Getreidebündel in der Tenne dresche ich zahlreiche« spricht Indra im Selbstlob Rv. 10, 48, 7. Das ausgedroschene Getreide wurde sodann mit einer Getreideschwinge (? Sieb *titaüna*) gereinigt *(pū)*: »Wo kluge Männer sinnvoll Rede pflegen, die Worte sichtend wie das ungereinigte Getreide *(saktu)* mit der Getreideschwinge« Rv. 10, 71, 2. Ein anderes Werkzeug, vermittels dessen Hülsen und Spreu ausgeschieden wurden (*palāvān apa-vic* Av. 12, 3, 19, *tushaiḥ vi-vic* Av. 11, 1, 12) von den Kernen *(taṇḍala)*, war *çūrpa* (*açanapavanaṁ* Yāska Nir. 6, 9); dasselbe führt Av. 12, 3, 19 das Beiwort *varshavṛddha* »im Regen gross geworden«, war also ein aus Ruthen geflochtener Korb, Wanne.

Wer auf diese Weise das Getreide zubereitet, die eigentlichen Körner von Spreu und Staub sondert, heisst *dhānyākṛt*: »Sie (die Somasteine) ausstreuend (d. h. Tropfen spritzen machend), wie Getreidereiniger die Samenkörner worfeln, mehren den Soma, nicht mindern sie ihn durch ihr Kauen« Rv. 10, 94, 13. Ein bestimmtes Hohlmass zum Abmessen der Körnerfrucht war *ūrdara*: »Den Indra füllt mit Somatränken wie einen Ūrdara mit Korn *(yavena)*, das sei euer Werk« Rv. 2, 14, 11. Auch *sthiri* (Rv. 10, 68, 3; cf. 10, 27, 15) scheint ein Mass zum Austheilen des Getreides zu bezeichnen.

Welches Getreide man anbaute, darüber werden wir aus den Liedern des Rigveda nur höchst unvollständig unterrichtet.

Das allgemein angebaute Brodkorn der vedischen Stämme heisst *yava;* hiermit wurde ursprünglich jede Gräserfrucht bezeichnet — *yavasa* grasreiche Weide —, und es ist daher wenig wahrscheinlich, dass es in jenen Liedern schon auf die Gerste eingeschränkt gewesen sei wie späterhin. Der Getreidebauer heisst *yavamant.* Ob der in der Folgezeit über ganz Indien verbreitete Reis angebaut wurde in älterer vedischer Periode, erhellt nicht aus den Liedern des Rigveda, nicht einmal sein Name wird genannt. Da derselbe nach Roxbourgh aus dem südöstlichen Indien stammt, da seine Behandlung, die doch eine wesentlich andere ist als die der Gerste und des Korns (nasse Cultur), nirgends erwähnt wird — man müsste denn die *āpaḥ khanitrimāḥ* Rv. 7, 49, 2 auf Reiscultur beziehen —, so ist höchst wahrscheinlich, dass er in jener Zeit unbekannt war. *Dhānā* Getreidekörner (= lit. *dûnà* Brod) werden den Göttern bei den Festen angeboten: ob eine bestimmte Körnerfrucht damit bezeichnet ist, wissen wir nicht. Av. 2, 26, 5 wird in einer Beschwörungsformel neben Kuhmilch *(gavām kshīra)* auch *dhānya rasa* genannt; es steht nichts im Wege, darin das noch heute in Indien so beliebte aus Reiskörnern gewonnene Getränk (s. Lassen Alterth. 1, 291) zu suchen, obwohl es sich durch Nichts erweisen lässt; bei dem *dhānya bīja* Rv. 5, 53, 13 demnach an »Reissamen« zu denken, dazu fehlt vollends jeder Grund.

Anders liegen die Verhältnisse im Atharvaveda und in den Yajustexten, die uns in spätere Zeit und, wie wir oben sahen, zum Theil auch in ganz andere Gegenden führen: *Vrīhi* und *yava,* Reis und Gerste, sind die Nahrung *(anna),* die der Erdboden trägt (Av. 12, 1, 42), sie sind gleichsam Einathmen und Ausathmen, das heisst Lebensbedingungen (Av. 2, 28, 3) für den Menschen (Av. 11, 4, 13), sind die beiden Heilmittel, die unsterblichen Söhne des Himmels (Av. 8, 7, 20) d. h. sie schützen vor dem Hungertode. T.S. 2, 3, 1, 3 wird heller, weisser *(çukla)* und dunkler *(kṛshṇa)* Reis unterschieden; T.S. 1, 8, 10, 1 kommt neben dem dunklen Reis, der Agni dargebracht wird, noch schnellreifender *(āçu vrīhi)* für Savitar und grosser Reis *(mahāvrīhi)* für Indra vor. Unter dem schnellreifenden *(āçu)* Reis ist wohl die bei Am. K. 2, 9, 24 und sonst vorkommende Reisart *shashṭika* gemeint: »die in 60 Tagen reifende«. *Nīvāra,* das

V. S. 18, 12 und in spätern Schriften mehrfach erwähnt wird, fasst man allgemein als wilden Reis; Mahīdhara erklärt *nīvārās-tṛṇadhānyānyāraṇyāni,* ebenso Am. K. 2. 9, 25.

Eine Yavaart ist *upavāka,* der von andern auch *Indrayava* genannt wird. Aus ihm wird Brei oder Grütze *(karambha)* bereitet V. S. 19. 22. 90: 21. 30. Mahīdhara sagt an ersterer Stelle einfach *upavākāḥ yavāḥ.* Die Gerste ist braun mit weisslichen Verzweigungen *(arjunakāṇḍa),* ihr Halm heisst *palālī* Av. 2, 8. 3.

Nebst Reis und Gerste werden noch andere Pflanzen zur Nahrung angebaut. Av. 6, 140 findet sich ein Spruch, der verwendet wurde, wenn ein Kind die beiden ersten Zähne bekam; hierin werden dieselben *(dantau)* aufgefordert Reis, Gerste, Bohnen *(māsha),* Sesam *(tila)* als ihr Theil zu verzehren, aber nicht, herangewachsen, Vater und Mutter des Kleinen zu zerreissen.

Māsha Phaseolus indica ist in der spätern Zeit noch eine sehr geschätzte Hülsenfrucht mit kleinen schwarz und grau gefleckten Kernen: dieselben wurden zermahlen *(pish)* Av. 12, 2. 53. Mit 21 Māsha wird nach T.S. 5. 1. 8. 1 und Kāṭh. 20, 8 ein Menschenkopf gekauft bei dem solennen Opfer der fünf Opferthiere Mensch, Ross, Rind, Schaf, Ziege. Es scheint hier wirklich in der Zeit der Yajustexte durch 21 Māsha auf diese Weise ein Kauf fingiert zu werden und nicht Goldstücke unter Māsha zu verstehen zu sein wie in späterer Sprache vielfach: vgl. Weber ZDMG. 18. 267. — Eine zweite Bohnenart ist Mudga Phaseolus Mango V. S. 18, 12. Ob das Wort in dieser Bedeutung auch dem Rv. 10, 102, 5—9 und Av. 4, 29, 6 erwähnten Mudgala (Fabius) zu Grunde liegt, ist zweifelhaft.

Tila Sesamum indicum. Aus den Körnern dieser Pflanze wird das Sesamöl *(taila)* gewonnen. Dasselbe wird Av. 1. 7, 2 bei einem Opfer, welches bezweckte, einen Zauberer ausfindig machen zu helfen, ins Feuer gegossen: auch beim Manenopfer fand es Verwendung, da nach Av. 18. 4. 32 den Vätern in Yama's Reich (geröstete) Getreidekörner *(dhānā)* zur Milchkuh werden, zu ihrem Kalbe aber Sesam *(tila).* Das Oel wurde in Töpfen aufbewahrt, denn in einem Kuntāpasūkta heisst es zum Schluss: »Das braune Mädchen soll ihn nehmen den abgemagerten, die

fette, wie einen Daumen aus einem Topf mit Sesamöl soll sie ihn den Bohrer, den ausgeleerten *(çuddham)* herausziehen« Av. 20, 136, 16. Die Sesamruthe *(tilpiñja, tilapiñji)* fand bei Zauber Verwendung Av. 12, 2, 54: 2, 8, 3.

In manchen Gegenden Hindostans, wo wegen Mangel an Bewässerung Reis nur selten gebaut werden kann, nimmt die wichtigste Stelle der Waizen ein. Im Atharvaveda wird derselbe nicht erwähnt. wohl aber in der Vāj. Saṁh. mit dem auch späterhin üblichen Namen *godhūma* V. S. 18, 12; 19, 22, 89; 21. 29. Näheres lernen wir aus den Stellen nicht.

Einmal genannt findet sich V. S. 18, 12 die Linse *(masūra)*; nach Theophrastos 4, 4, 9 soll dieselbe nicht in Indien vorkommen, aber Gewächse, die ähnliche Gerichte abgeben, »so dass man sie nicht soll unterscheiden können, wenn man es nicht erfährt«. Es ist demnach die indische Linse eine andere Art als die im Occident cultivierte.

Vāj. S. 18, 12, eine schon mehrfach erwähnte Stelle, bietet eine Aufzählung der angebauten Getreidearten: *vrīhi, yava, māsha, tila, mudga, khalva, priyaṁgu, aṇu, çyāmāka, nīvāra, godhūma, masūra.* Hiervon sind noch zu besprechen *khalva, priyaṁgu, aṇu, çyāmāka.*

Khalva eine bestimmte Körner- oder Hülsenfrucht, die zermahlen wurde zu Mehl *(mashmashā)* Av. 5, 23, 8; 2, 31, 1. Mahīdhara zu V. S. 18, 12 erklärt es durch *caṇaka* Kichererbse.

Priyaṁgu Fennich (Panicum italicum) kommt noch T.S. 2, 2, 11, 4 vor; das Adjectiv *praiyaṁgava* T.S. 2. 2, 11, 4; Kāṭh. 10. 11. Mahīdhara umschreibt es durch *kaṅgu,* was ebenfalls das Panicum italicum bezeichnet.

Aṇu. Gleichfalls eine Fennichart (Panicum miliaceum). Mahīdhara erklärt *cīnaka.*

Çyāmāka (Panicum frumentaceum) eine cultivierte Hirse wie Aṇu. Nach T.S. 2, 3, 2, 6 ist sie entstanden, als Indra von dem bei Tvashṭar im Uebermass getrunkenen Soma das oberste ausspie *(udavamīt).* Mahīdhara's Erklärung lautet: *çyāmākāstṛṇadhānyāni grāmyāṇi kodravatvena prasiddhāni.* Die reife Frucht wird vom Winde weit fortgetrieben Av. 19, 50, 4; sie ist Nahrung der Taube Av. 20, 135, 12.

Urvārū Kürbis: »Ich zerschneide sein Band wie die Wurzel des Kürbis« Av. 6, 14, 2. Die Frucht hiess *urvāruka:* »Wie eine Kürbisfrucht vom Stiele *(bandhana)* löse ich dich von hier nicht von dort Av. 14, 1, 17: vgl. die Variante Rv. 7, 59, 12. Der Kürbis ist ein in Indien einheimisches Gewächs, das erst durch Alexanders Feldzug nach Griechenland verpflanzt wurde. Lassen Alterth. 1, 293. Anm. 3. Vergl. Hehn Culturpflanzen und Hausthiere S. 270 ff.

Obstbäume gab es ebenfalls. Rv. 1, 8, 8 wird das Loblied an Indra einem reifen Ast *(çākhā pakvā)* für den Frommen verglichen; reife Frucht *(pakva phala)*, die mit Haken vom Baume genommen wird, findet sich Rv. 3, 45, 4 erwähnt. Mit reifen Früchten versehene Bäume *(vṛksha pakva)* kommen Rv. 4, 20, 5; 3, 45, 4; Av. 20, 127, 4 vor; vgl. Av. 20, 136, 9. Ob aber hierbei an Obstcultur zu denken ist, möchte ich in Zweifel ziehen: wahrscheinlicher ist, dass, wie bei den Germanen zu Tacitus Zeit, wildwachsende Baumfrüchte gemeint sind. Vergleiche auch Hügel Kashmir 1, 203: »Die Aepfel sind herrlich und kommen in vielen Gattungen vor. Die ganze Gegend ist mit Obstbäumen dieser Art bepflanzt. Das Pfropfen oder Veredeln scheint nicht bekannt, denn an den Stämmen ist keine Spur desselben zu merken«.*

Eine auch jetzt noch in Indien geschätzte Obstbaumfrucht ist die der Zizyphus Jujuba. Im Rigveda wird der Baum *(karkandhu)* zwar nicht direct genannt, da aber ein Schützling der Açvin diesen Namen trägt Rv. 1, 112, 6, so war er jedenfalls bekannt. Die Yajustexte sind sehr wohl mit ihm vertraut (V. S. 19, 23. 91; 21, 32) und führen die Früchte verschiedener Species desselben an *kuvala, badara* (V. S. 19, 22. 89; 21, 30). Die Frucht der Zizyphus ist röthlich V. S. 24, 2.

Ueber die Jahreszeiten, in welchen mehrere der besprochenen Körnerfrüchte hauptsächlich wachsen und heranreifen, empfangen wir aus T.S. 7, 2, 10, 1 ff. Auskunft: Die Jahreszeiten opfern dem Prajāpati und er verleiht den *rasa* dem Frühling *(vasanta)*, *yava* dem Sommer *(grīshma)*, die *oshadhi* der Regenzeit *(varsha)*,

* Baumzucht ist überhaupt der letzte Schritt auf der Bahn fester Niederlassung. Hehn Culturpfl. S. 104 ff.

vrīhi dem Herbst *(çarad), māsha* und *tila* dem *hemanta* und *çiçira,* d. h. im Frühling treiben die Gewächse Saft: die Gerste, einen Theil der Wintercultur bildend wie noch jetzt in Indien, reift im heissen Sommer: der Reis, bei Beginn der Regenzeit gesät, kommt im Herbst zur Reife; Bohnen und Sesam, zur Zeit der Sommerregen bestellt, reifen erst in kalter Jahreszeit. Hiermit stimmen vollkommen die Angaben des Megasthenes bei Diodor 2, 36: cf. Strabo p. 690. — Zweimal des Jahres reift die Saat *(dviḥ samvatsarasya sasyaṁ pacyate)* heisst es T.S. 5, 1. 7, 3, womit die jetzigen Verhältnisse Hindostans sowie die Angaben des Megasthenes stimmen: *Μεγασθένης δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τῆς Ἰνδικῆς ἐπισημαίνεται τῷ δίκαρπον εἶναι καὶ δίφορον* Strabo 15. 1, 20 (p. 693). *Τὰ πολλὰ δὲ τῆς χώρας ἀρδεύεται καὶ διὰ τοῦτο διττοὺς ἔχει τοὺς κατ᾽ ἔτος καρπούς* Diodor 2. 35. 5.

JAGD.

Dass zu einer Zeit, in der die Viehzucht und vor allem die Bebauung des Ackers schon zu einer solchen Bedeutung gelangt war, die vedischen Stämme kein eigentliches Jägervolk mehr waren, ist leicht erklärlich. Tagelanges Umherschweifen, um der Beute habhaft zu werden, ist für einen sesshaften Stamm nicht mehr thunlich und nicht nöthig. Gleichwohl wurde die Jagd auf Wild und Vögel noch vielfach ausgeübt, vielleicht öfters mehr zum Vergnügen und zur Herstellung der Sicherheit als des Ertrages halber.

Der Jäger heisst *mṛgaṇyu, mṛgayu;* sowohl mit Pfeil und Bogen als auch mit Fallen und Schlingen suchte er der Thiere habhaft zu werden. Als ein mit Pfeilen versehener Schütze *(ishumān vīro astā)* stellte er dem Çakuni nach (Rv. 2, 42, 2): am gewöhnlichsten fieng *(grabh)* man jedoch die Vögel mit Schlingen *(pāça):* »Fern seien die Schlingen, fern die Schuld, o Götter, fangt mich nicht ein, wie bei der Brut einen Vogel« Rv. 2. 29. 5. »Nicht sollen dich (Indra) irgend welche einfangen *(ni-yam),* wie einen Vogel die Vogelfänger *(pāçinaḥ),* wie über ödes Land schreite über sie hinweg« Rv. 3, 45, 1. Das Fanggarn, die Schlinge, die auf den Boden niedergelegt wurde und

in welche der Vogel sich verwickelte *(baddha)*, heisst *nidhā* Rv. 9, 83, 4; 10, 73, 11. auch *jāla* Av. 10, 1, 30: es wurde an Stöcken *(jāladaṇḍa)* ausgespannt: »Das Luftreich war das Netz, die weiten Himmelsgegenden die Fanggarnstäbe; mit ihm bedeckte Indra das Heer der Dämonen und zerstreute sie« Av. 8, 8, 5. Der Vogelsteller heisst *nidhāpati* Rv. 9, 83, 4. Eine Art Schlinge scheint auch durch *mukshījā* (= *mṛgapakshyādibandhanī rajjuḥ*, Sāy.) bezeichnet zu werden: »Schöne Heerden hat er, schönen Goldschmuck, schöne Rosse, grosse Kraft verleiht dem Indra, wer dich, den mit Gütern ankommenden, o Gast der Frühe, wie einen *padi* mit der *mukshījā* einfängt« Rv. 1, 125, 2. Beide Wörter, *padi* und *mukshījā*, sind *ἅπαξ λεγόμενα*; ersteres erklärt Durga zu Nirukt. 5, 19 mit Vogel. Roth im Wtb. versteht darunter ein »bestimmtes Thier«.

Grösseren Raubthieren suchte man auf verschiedene Weise beizukommen: so fieng man nach Rv. 10, 28, 10 den Löwen in Fallen; im Hinterhalte stellte man ihm nach (Rv. 5, 74, 4) und auch grössere Treibjagden scheint man gegen ihn veranstaltet zu haben (Rv. 5, 15, 3). Der Antilopen bemächtigte man sich in Fanggruben (*ṛçyada* Rv. 10, 39, 8). Zur Eberjagd bediente man sich abgerichteter Hunde Rv. 10, 86, 4. Die Büffel *(gaura)* kamen, wie wir sahen, sowohl gezähmt als wild vor; letzterer suchte man sich mit Hülfe eines Fangriemens zu bemächtigen: »Wie ein Büffel *(gaura)* vor dem Schleudern des Fangriemens schreckte ich zurück« Rv. 10, 51, 6. Wenn unter *mṛga vāraṇa* Elephanten zu verstehen sind (vgl. S. 80), so haben wir in Rv. 10, 40, 4 einen Beweis, dass man gegen Ende der vedischen Periode auch schon diese einzufangen und zu zähmen suchte: »Euch locken wir hernieder mit Opfer bei Tag und Nacht, wie Jäger die Elephanten (einzufangen suchen)«.

Von Fischfang als einer Beschäftigung der vedischen Arier kann nach dem, was oben S. 96 ausgeführt ist, keine Rede sein. In nachvedischer Zeit jedoch wurde derselbe zu einem ausgedehnten Gewerbe. Sowohl im Çatarudr. (V. S. 16, 27 = T.S. 4, 5, 4, 2) wird der Fischer *(puñjishṭha)* neben Zimmermann, Schmied, Wagner genannt, als auch im Purushamedha V. S. 30, 8 *(pauñjishṭha* vgl. Av. 10, 4, 19): ebendaselbst (30, 16) werden

verschiedene Arten des Fischfangs und verschiedene Namen fürs Gewerbe erwähnt. Der Unterschied im Einzelnen ist wenig klar: s. Weber ZDMG. 18, 281.

GEWERBE UND SONSTIGE BESCHÄFTIGUNGEN DER MÄNNER UND FRAUEN.

Wenn in den einfachen geselligen Zuständen eines Naturvolkes Jemand eine Familie gründen will, so zimmert er sich seine Hütte selbst roh aus Holz; was er sonst an nothwendigen Geräthschaften in sein Haus für seine Beschäftigung als Hirt, Ackerbauer und Jäger bedarf, sucht er sich, so gut es seine Fertigkeit erlaubt, ebenfalls herzustellen: für Kleidung und dergleichen müssen die Frauen sorgen. In diesem Zustande lebten die vedischen Stämme zum Theil auch noch, aber auch nur mehr zum Theil; denn klar liegen die Anfänge der Gewerbe in den ältesten Stücken des Veda vor. War auch noch jeder Mann im Stande, sich seinen Wagen zurecht zu stellen, so gab es doch schon Leute, die aus dem Bau von Wagen eine Kunst machten und für andere um Entgelt arbeiteten: »Dies Lied fertigten dir die nach Gütern verlangenden Menschen an, wie einen Wagen ein kunstsinniger *(dhīra)*, geschickter *(svapas)* Wagner« Rv. 1, 130, 6. »Ihm nun (Indra) schicke ich dieses Loblied zu, wie einen Wagen der Wagner *(tashṭar)* dem, der ihn bestellt hat *(tatsina)*« Rv. 1, 61, 4. »Ihr habt den Vandana, den durch Altersschwäche gebrechlichen, zurechtgestellt, ihr wunderkräftige, kunstsinnige Açvin, wie einen Wagen (ein kunstsinniger Wagner wieder zurecht bringt)« Rv. 1, 119, 7.

Betrachten wir die Kunst des Holzarbeiters *(takshan, tashṭar)*, wie sie sich vorzüglich im Rigveda darstellt, etwas näher: er ist noch Zimmermann, Wagner und Schreiner in einer Person. Seine Hauptbeschäftigung bildete der Wagenbau.

Der ganze Wagen war aus Holz gefertigt mit Ausnahme der Schienen auf den Rädern, die aus einem metallenen Beschlag bestanden. Der Rv. 10, 85, 20 erwähnte Brautwagen ist aus Çalmaliholz gemacht; der Wagen der Marut heisst *svadhitīvant*, was nach Roth im Wtb. »aus dem Holz der Svadhiti bestehend«

bedeutet: »Blank wie Gold, von Svadhiti ist der Wagen, mit dessen Radschiene ihr (Marut) die Erde schlagt« Rv. 1, 88, 2.

Je nach der verschiedenen Verwendung unterschied man zwei Arten von Wagen. Zu Kampf und Wettrennen bediente man sich des leicht und rasch fahrenden *ratha* (hom. *ἅρμα*, *δίφρος*), zur Fortschaffung der Lasten des wohl stärker gebauten *anas* (lat. *onus*, vgl. hom. *ἅμαξα*, *ἀπήνη*): »Auf deine Worte, o Sänger, wollen wir hören, du kamst von Ferne her mit Tross- und Streitwagen *(anasā rathena)*« Rv. 3, 33, 10; vgl. Yāska Nir. 2, 24, 27. Mit dem Lastwagen fuhr man das Brennholz nach Hause Rv. 10, 86, 18: *vipatha* bezeichnet Av. 15, 2, 1 einen für ungebahnte Wege tauglichen Wagen. Die Scheidung zwischen *anas* und *ratha* ist nicht überall streng durchgeführt; obwohl Indra gewöhnlich auf dem Streitwagen dahinfährt, so heisst er doch auch *anarviç* Rv. 1, 121, 7. Ueber den Unterschied der Construction beider Arten sind wir ganz ohne Nachricht, da in den zahlreichen Stellen, wo einzelne Theile des Wagens erwähnt werden, immer vom Streitwagen die Rede ist. Seinen Bau also wollen wir etwas näher betrachten.

Der Streitwagen ist ein auf einem Untergestell ruhender Kasten, *koça* (= hom. *δίφρος*). Vermuthlich war er auf die Achse festgebunden, da von Pūshan's Wagen gerühmt wird, dass der *koça* nicht herunterfällt (Rv. 6, 54, 3). Eine Bezeichnung der Riemen (*gāvaḥ* Rv. 8, 48, 5), mit denen der Wagenkasten an die Achse befestigt war, suche ich in *akshānah:* »Bindet fest die *akshānah*« Rv. 10, 53, 7.* Koça steht Rv. 8, 20, 8 und 22, 9 ganz gleichbedeutend neben *ratha,* wie auch bei Homer *δίφρος* beides bezeichnet. Mit *koça* identisch scheint öfter *vandhura* zu sein (Rv. 1, 139, 4: 1, 64, 9 verglichen mit 1, 87, 2 und besonders *pūrṇavandhura* als Beiwort Indras): speciell ist es die Sitzvorrichtung in dem Wagenkasten: so heisst der Wagen der Açvin mehrmals *trivandhura* »dreisitzig«, ein andrer »achtsitzig« Rv. 10, 53, 7. Der Theil des Wagens, an welchem der Kämpfer steht, heisst *garta:* »Er überwältigt die Feinde, der unwiderstehliche, er trägt den Vṛtraschlagenden Donnerkeil in

* Grassmann sieht darin eine Bezeichnung der »Sielen« des Wagens; dies ist nicht möglich, da dieselben in dem folgenden »*ishkṛṇudhvaṁ raçanā ota piṁçata*« deutlich gemeint sind. Sāyaṇa versteht die Pferde darunter.

der Hand, er besteigt das Falbenpaar, wie ein Streiter auf den *garta*, die aufs Wort sich schirrenden fahren Indra« Rv. 6, 20, 9. Ushas heisst *gartāruh* »den Platz des Streiters besteigend«, um Schätze zu erbeuten Rv. 1, 124, 7.

Unter dem *koça* befand sich die Achse *(aksha* = hom. ἄξων). Sie war aus Holz verfertigt; Rv. 8, 46, 27 wird eine aus *araṭu*-Holz* hergestellte erwähnt. Von der Achse der als Rad gedachten Sonne heisst es, dass sie nicht glühend wird, obwohl sie grosse Lasten trägt, und in alle Ewigkeit nicht entzwei geht Rv. 1, 164, 13. An die Achse werden, wenn der Wagen zum Gebrauch hergerichtet sein soll, an beiden Enden die Räder *(cakra* = hom. κύκλο-) eingefügt *(ar)*; es scheint dies für einen einzelnen nicht gut möglich gewesen zu sein: »Wer so stark ist wie du durch eigne Kraft — du fügtest den Sängern befreundet und von ihnen angefleht gleichsam die Achse in das Räderpaar« Rv. 1, 30, 14. Derjenige Theil der Achse, der in die Nabe des Rades gesteckt wurde, hiess *āṇi* Rv. 5, 43, 8, *āṇi rathya;* Sāyaṇa und Benfey (Or. und Occ. 1, 54) fassen es als »Lünse, Lune«, für Roth's Ansicht spricht Rv. 5, 43, 8.

Ein Haupterforderniss des Rades war Festigkeit; dies wird von denen an Pūshan's Wagen gerühmt Rv. 6, 54, 3. Gute Räder an einem Wagen waren viel werth, daher öfters das ehrende Beiwort *sucakra* (= hom. εὔκυκλος); in diesem Falle ist er auch *suvṛt* (hom. εὔτροχος) »leicht laufend«. Mit Ausnahme des Reifes war das Rad aus Holz. Seine einzelnen Theile sind: *nabhya, nābhi* die Nabe (hom. πλήμνη?); sie ruht mitten im Rade (Rv. 8, 41, 6). Die Höhlung der Nabe, in welcher das Ende *(āṇi)* der Radachse läuft, die Büchse des Rades heisst *kha;* sie wird, damit der Wagen schneller und leichter laufe, geschmiert (Rv. 10, 156, 3). Bei Schilderungen eines vortrefflichen Wagens wird nie vergessen zu bemerken, dass er *sukha* d. h. mit schön gearbeiteter (? gut geschmierter) Radbüchse versehen ist; *sukharatha* führt Indra als Beiwort.

In der Radbüchse sind die Speichen *(ara,* hom. κνῆμα) eingefügt: »Diese (scil. Aurṇavābha und Ahīçū) zermalmte der Vṛtratödter wie mit einem Schlägel die Speichen in der Rad-

* Müller liest aradve; Roth im Wörterbuch araṭve, ebenso Aufrecht.

büchse« Rv. 8, 77, 3: sie führen das Epitheton *sanābhi* »von einer Nabe ausgehend« Rv. 10, 78, 4. Die Speichen folgen in kurzen Zwischenräumen auf einander und heissen daher *acarama* »von denen keine die letzte ist« Rv. 5, 58, 5; auch Rv. 8, 20, 14 sagt ein Sänger »von denen keine die letzte ist«. Das obere Ende der Speichen umschliesst *(pari-bhū)* der Radkranz *(nemi,* hom. *ἴτυς):* »Wie der Radkranz die Speichen umschliesst« Rv. 1, 32, 15; 141, 9; 5, 13, 6. Derselbe wurde aus dauerhaftem, gutem Holze verfertigt, da man ihn rund biegen musste; daher auch sein Name: »Indra den vielgepriesnen biege ich herbei *(ā-nam)* mit meinem Liede, wie ein Wagner einen Radkranz aus gutem Holz *(sudrū)*« Rv. 7, 32, 20. »Wie Künstler den Radkranz biegen, so beuge dich wegen der vereinten Anrufungen nahe heran zum Opfer, o Añgiras« Rv. 8, 75, 5. Die Naben an den Wagen der Marut sind daher *sthira* »fest«: *arishṭanemi,* »mit unverletztem Radkranz versehen« zu sein, ist ein weiteres Erforderniss eines guten Wagens. Die einzelnen Theile des Radkranzes bilden die Felgen; sie hiessen als der vor die Speichen gelegte Theil *pradhi,* während jene an einer Stelle (Rv. 2, 39, 4) mit *upadhi* bezeichnet werden. Den Abschluss des Rades bildete der Radbeschlag, die Radschiene *(pavi, vartani;* hom. *ἐπίσσωτρον);* sie musste fest aufgeschlagen sein, damit sie beim schnellen Fahren nicht wackelte (Rv. 6, 54, 3), daher *supavi* neben *sucakra, sunābhi* Av. 4, 12, 6. Die Radschienen waren von Metall — die der Götterwagen sind natürlich golden (Rv. 1, 64, 11; 1, 180, 1) — scharf (Rv. 1, 166, 10) und dienten auch als Waffe; mit der Radschiene zerspalten die Marut den Fels Rv. 5, 52, 9; vgl. 6, 8, 5.

Von der Achse nach vorn geht die Deichsel *(dhur, praüga, īshā* = altb. *iça* in *hāmiça* Mih. Yasht. 125; hom. *ῥυμός);* an sie werden die Zugthiere geschirrt *(dhuri yuj, dhuri dhā).* Dem an den Wagen geschirrten Paar wurde ein Joch *(yuga* = hom. *ζυγόν)* aufgelegt *(vi-tan);* in demselben befand sich ein Loch (*kha* Rv. 8, 91, 7, *tardman* Av. 14, 1, 40), durch welches man die Deichsel steckte. Zu besserer Befestigung wurden beide noch mit einem Riemen an einander gebunden: »Wie man das Joch mit dem Riemen festbindet zum Festhalten *(dharuṇāya),* so halte ich deine Seele zum Leben« spricht ein Todtenbeschwörer Rv. 10,

60, 8. »Des Opfers langhaarige, fetttriefende, röthliche Rosse schirre an die Deichsel mit den Seilen *(yogyā)*« Rv. 3, 6, 6. Schlechtgeschirrte Thiere entliefen dem Lenker (Rv. 5, 56, 4). Zu beiden Seiten der Deichsel ging auf diese Weise ein Thier. Quer über das hintere Ende der Deichsel waren die Wagenschwengel, zwei Stäbe (*vāṇi* Rv. 1, 119, 5) befestigt, an denen Stränge *(raçmi, raçanā)* angebracht waren: *raçanās ish-kar* (Rv. 10, 53, 7) heisst das Sielenzeug an den Wagen zum Anschirren bringen. Dasselbe wurde blank geputzt oder gar mit Schmuck versehen wie die Rosse selbst: »Schmücket das Sielenzeug *(ā piṅçata)*« Rv. 10, 53, 7. Die Rosse sind gezügelt *baddha* am Nacken *(grīvāyām)*, wo das Joch angebunden ist, in der Gegend der Achselgruben oder Schulterblätter *(apikakshe)*, wo die Sielenstränge befestigt werden, und am Maule *(āsani)* Rv. 4, 40, 4. Der Leibgurt, der die Pferde umschlingt, hiess *kakshyā* (Rv. 10, 10, 13); Indra's feiste Rosse heissen *kakshyaprā* »den Leibgurt füllend« Rv. 1, 10, 3. Im Maul, wohl zwischen den Kinnladen, lag das Gebiss *(çiprā*, hom. *χαλινός)*, an welchem die Zügel *(abhīçu, raçmi, raçanā)* befestigt waren: »Er, der die Mähnigen (d. h. den von ihnen gezognen Wagen) besteigt, die wie zur Mast feisten — ist etwa *pushṭyā* Instr. zu lesen? — er bezwingt sie mit den beiden Backenstücken (dem Gebiss), der Backige« Rv. 10, 105, 5. Den Pferden die Zügel schiessen lassen, ist durch *çipre vi-sā* ausgedrückt, d. h. das fest zwischen den Kinnladen liegende Gebiss etwas lockern durch Nachgeben der an ihm befestigten Zügel: »Damit du dich mit den Falben ergötzest, lass ihnen die Zügel schiessen, lass die Stuten ausgreifen; dich, o schönwangiger, sollen die Falben herbeifahren, nimm gern unsre Opfer entgegen« Rv. 1, 101, 10.* Zügel und vortrefflich

* Die Uebersetzung erfordert Begründung. Den Imper. *mādayasva haribhiḥ* habe ich als Grund gefasst für *vi shyasva çipre, vi sṛjasva dhene:* der Dichter spricht eben nur noch in Imperativen. Benfey (Or. u. Occ. 3, 130) übersetzt: »Reiss auf die Backen, öffne deine Lippen«; er nähert sich in der Erklärung von *dhene* Sāyaṇa, der es durch *jihvopijihvike* deutet wie auch Durga zu Yāska Nir. 6, 14, s. Roth Erl. Aber Indra schon die Backen aufreissen lassen, die Lippen öffnen, wenn er noch nicht da ist *(ā tvā suçipra harayo vahantu)*, ist unpassend. Ich fasse daher *dhenā* mit Roth und Grassmann für »Stute«. Wie aber Grassmann *vi shyasva çipre* mit »öffne die Lippen« dann übersetzen kann (s. unter 1 *si* mit *vi* Bedeutung 10 Spalte 1514) ist

schwirrende Peitsche *(sūnṛtāvatī kaçā)* verstand der Wagenlenker wohl zu handhaben: »Auf dem Wagen stehend lenkt ein trefflicher Wagenlenker die kräftigen Rosse, wohin er will; er lässt zur Bewunderung die Grösse der Zügel sehen: die Zügel lenken sie (die Rosse) nach seinem Willen« Rv. 6, 75, 6. Die Pferde antreiben heisst *kāçayā abhi-kship* (Rv. 5, 83, 3), die Zügel anziehen *ut-yu:* »Pūshan ziehen wir her zu uns, wie ein Wagenlenker die Zügel anzieht« Rv. 6, 57, 6; sie ergreifen *anu-ā-labh* (Rv. 10, 130, 7). Die Zügel der Marut sind *susaṁskṛta* »schön geschmückt« (?) Rv. 1, 38, 12. Der Peitschenriemen heisst *prakaça* Av. 9, 1, 21.

Für gewöhnlich wurden zwei Rosse angeschirrt: sie bilden ein Gespann *(yuga* = hom. *ζυγόν);* oft trat jedoch ein drittes Pferd daneben, welches *prashṭi* hiess (Rv. 1, 39, 6; 8, 7, 28). Je nach dem Besitz eines Mannes wurden auch noch mehr Thiere an einen Wagen gespannt: Indras Wagen ist *caturyuga* (Rv. 2, 18, 1). Es kam jedoch auch vor, dass nur ein Zugthier den Wagen zog; dann war die Anschirrung wesentlich dieselbe wie bei uns heut zu Tage: das Pferd ging in einer Gabeldeichsel, d. h. zwischen zwei an ihrem unteren Ende verbundenen Lannen: »Schüttet doch den gelben (Soma) auf das Holzgefäss, bearbeitet ihn mit steinernen Messern: umschlingt (den Pressstein) mit zehn Gurten, schirrt das Zugthier an die Gabeldeichsel *(ubhe dhurau)* — gemeint sind die beiden vorwärts gestreckten Arme —; zwischen der Gabeldeichsel bewegt sich das erstarkende Zugthier wie ein Mann, der zwei Weiber hat, auf seinem Lager« Rv. 10, 101, 11. Doch kam diese Art der Bespannung nur bei ärmeren Leuten vor: »Denn einspännig *(sthūri)* ist nicht gut gefahren, nicht wird dadurch Ruhm bei den Festversammlungen erlangt« nach Rv. 10, 131, 3. »Nicht einspännig soll unser Haushalt sein«, fleht Bharadvāja zu Agni Rv. 6, 15, 19. Oefters wurde der Wagen selbst mit Schmuck verziert: Rv. 1, 66, 3 wird Agni einem mit Gold verzierten, in den Schlachten mit Ungestüm vordringenden Wagen verglichen; der Wagen Savitars ist mit Perlen geschmückt, das

---

mir unklar. Roth bezieht *vi shyasva çipre* ebenso wie *vi sṛjasva dhene* auf das Abspannen bei der Ankunft (s. unter 3 *sa* mit *vi* Bedeutung 2, und besonders unter *dhenā* im Wörterbuch) und übersetzt demnach etwas abweichend; hiergegen scheint mir der dritte Pada zu sprechen.

Joch daran golden, ebenso das vordere Ende der Deichsel Rv. 1, 35. 4. 5.

Einen bestimmten Theil des Wagens, die Achse, vermuthet Grassmann unter *vanaspati:* »O Vanaspati, mögest du feste Theile haben, uns zu Gefährten besitzend sei siegreich, ein guter Held; mit Riemen bist du zusammen gebunden, erweise dich stark; dein Wagenkämpfer ersiege, was zu gewinnen ist« Rv. 6, 47. 26. Man kann wohl unter *vanaspati* mit Sāyaṇa den hölzernen Wagen im Allgemeinen verstehen. *Pātalya,* was auch einen Theil des Wagens bedeutet (Rv. 3. 53. 17), lässt sich nicht näher bestimmen; nach Sāyaṇa ist es gleich *kīlaka* Pflock, Keil. Eine Aufzählung einzelner Theile des Götterwagens findet sich Av. 8. 8, 22. 23; mehrere Benennungen kommen nur dort vor und sind daher nicht sicher zu identificieren. Ebenso verhält es sich mit *aṅka* und *nyaṅka* T.S. 1. 7. 7, 2: »Die beiden *aṅka,* die beiden *nyaṅka,* welche den Wagen von beiden Seiten *(abhitas)* umgeben, an ihm dem sausenden (? knarrenden *dhvānta*), windschnellen entlang laufen«. Den indischen Erklärern sind die beiden Ausdrücke dunkel: der Commentator zur T.S. versteht unter *aṅkau* die beiden Seitenwände, unter *nyaṅkau* die beiden Räder des Wagens; anders nach ihm Āpastamba. Sāyaṇa zum Taitt. Brāhm. hat wie gewöhnlich mehrere Erklärungen zur Hand: ist der Wagen vierräderig, so sind *aṅkau* die beiden rechten Räder, *nyaṅkau* die beiden linken, im andern Falle *aṅkau* die Räder, *nyaṅkau* die Seiten. Stenzler übersetzt Pāraskara Gṛhyas. 3. 14, 6: »Die beiden Rippen, die beiden Räder, welche zu beiden Seiten des Wagens nach der brausenden Spitze des Windes hinstreben«. Vielleicht hilft die Betrachtung des homerischen Wagens weiter. Bezzenberger hat in seinen Beitr. zur Kunde der indogerm. Sprachen 4, 325 unter Vergleich von gr. *ὄρτυγ-* mit sanskrit *vartaka* das hom. *ἄντυγ-* »jede Rundung, Schildrand, Wagenrand« zu ved. *aṅkuça* »Haken« gestellt und dabei auch an *nyaṅka* erinnert. Die *ἄντυξ* am homerischen Wagen war ein um den obern Wagenrand sich herumziehender Stab; am Wagen der Here (Ilias 5, 728) wird noch eine zweite erwähnt: *δοιαὶ δὲ περίδρομοι ἄντυγές εἰσιν,* die sich, wie Grasshof annimmt, zwischen dem oberen Wagenrand und der Bretterunterlage, auf der der Wagenkasten sich befand, parallel hinzog. Wie nun *aṅka* laut-

lich dem *ἄγκυ-* fast gleich ist — *aṅka : ἄγκυ-* = *pañca : πεντε;* hervorzuheben ist, dass Pañcav. Br. 1, 7, 5 *nyaṅkū* gelesen wird und Pāraskara Gṛhyas. 3, 14 Stenzlers Handschrift B. *aṅkū* hat, also *aṅku : ἄγκ-υ-* —, so kann auch sachliche Uebereinstimmung angenommen werden. Mit *aṅkau* (resp. *aṅkū*) wäre daher die obere Einfassung des Wagenkastens *(koça, vandhura)* bezeichnet, mit *nyaṅkau* (resp. *nyaṅkū*) ein zu grösserer Befestigung etwas weiter unten *(ni)* herumlaufender Stab.

Beim Wagenbau bediente man sich des Beiles *(kuliça);* »wie die Axt den Streitwagen zusammenfügt«, heisst es in einer Vergleichung Rv. 3, 2, 1. *Bhurij* — nur im Dual — ist nach Roth ein zweiarmiges Werkzeug zum Festhalten des Holzes, Schnitzbank: »Wie man einen Wagen mit Hülfe der Schnitzbank zu Stande bringt, so leiten die Andächtigen das Opfer und suchen es zu Stande zu bringen« Rv. 4, 2, 14; cf. 9, 26, 4; 71, 5. Die Beschäftigung des Holzarbeiters war eine mühevolle: »Voll Furcht schlich sich der hellbraune Wolf davon, wie ein Wagner, der (von der Arbeit) Rippenschmerzen hat« Rv. 1, 105, 18; cf. Roth. Erl. zu Nir. S. 67; Benfey Or. und Occ. 3, 139, Anm. 1140.

Dem Holzarbeiter zur Seite steht der Metallarbeiter, der Schmied *(karmāra),* wie auch Av. 3, 5, 6 neben dem geschickten Wagenverfertiger *(dhīvan rathakāra)* der kunstsinnige Schmied *(manīshin karmāra)* steht. Behaut jener, so schweisst dieser zusammen *(sam-dham);* er heisst daher auch *dhmātar* Schmelzer: »Brahmaṇaspati hat diese zusammengeschweisst wie ein Schmied, in dem frühen Alter der Götter entstand das Sein aus dem Nichtsein« Rv. 10, 72, 2. Bei angefachtem Feuer wurde das Erz *(ayas)* geschmolzen und bearbeitet: die Vorrichtung dazu heisst *dhmātár* (neutr.) Schmelze: »Dessen (Agni's) rauchumhüllte Flammen auf einen Punkt gerichtet zusammen wandern, wenn ihn nur Trita am Himmel anbläst wie ein Schmelzer, ihn entflammt wie in der Schmelze«. Rv. 5, 9, 5. Die Werkzeuge des Schmiedes waren ursprünglich aus Stein, ein Vogelfittich *(parṇa çakunānām)* sein Blasebalg Rv. 9, 112, 2. Mannigfachen Gewinn bringt diese Kunst dem Menschen: Statt mit vergifteten Hornpfeilen zieht jetzt der Schütze mit erzgespitzten hinaus auf die Jagd und in den Krieg. Aber auch für das Familienleben liefert

sie manchen Vortheil: Eherne Kessel *(gharma ayasmaya)*, die sich ans Feuer setzen lassen, kann man anfertigen (Rv. 5, 30, 15) sowie sonstige Hausgeräthe; erzgetrieben *(ayohata)* ist auch die Somakufe schon zuweilen Rv. 9, 1, 2.

Dass man irdene Gefässe brannte, ersehen wir aus Av. 4. 17. 4. wo neben dem ungebrannten *(āma)* Gefäss auch das gebrannte (*nīlalohita* dunkelroth) erwähnt wird. Ein irdenes Gefäss (*mṛnmayī ukhā* V. S. 11, 59; T.S. 4, 1, 5, 4) brennen heisst *çrapay* V. S. T.S. l. c.: T.S. 5, 1, 7, 2: 1, 1, 8, 1; V. S. 1, 22.

Die Kunst, die abgezogenen Thierhäute zuzubereiten *(mlā)* kannte man ebenfalls: über die Art und Weise der Zubereitung erfahren wir jedoch nichts. Siehe Rv. 8, 55, 3: *carmamnā* (für *carmamlā*) bezeichnet den Gerber Rv. 8, 5, 38.

Feinere Arbeiten in Holz verfertigte man, Schnitzwerke zum Schmuck der Gemächer der Reichen; Rv. 10, 86, 5 beklagt sich Indrāṇī bei ihrem Gatten, dass Vṛshākapi ihr ihre lieben, prächtigen Schnitzsachen *(priyā vyaktā tashṭāṇi)* verdorben habe. »Herrlich bist du Nacht (nächtlicher Himmel) wie ein geschnitzter Becher« Av. 19, 49, 8; cf. Rv. 1, 161, 9: 3, 60, 2.

In dem in nachvedischer Zeit nach Eroberung des eigentlichen Hindostan unter Kämpfen begründeten brahmanischen Staatswesen, das uns in dem Purushamedhakāṇḍa der Yajustexte ausgebildet vorliegt, finden wir vollständig eingetretene Arbeitstheilung. Ich zähle im Folgenden nur die wichtigsten der V. S. 30 genannten Handwerker und Künstler auf: Wagner, Zimmermann, Schmied, Töpfer, Seiler, Kürschner, Gerber, Jäger, Meuteführer, Pfeil-, Bogen- und Bogensehnenverfertiger, Goldarbeiter, Juwelier, Kaufmann, Portier, Truchsess, Wagenlenker; Ackerbauer, Elephantenwächter, Pferde-, Rinder-, Schaf- und Ziegenhirt, Fischer, Waldhüter; Destillateur; Schauspieler, Stabtänzer, Trommler, Lautenspieler, Flöten- und Muschelbläser; Arzt, Astronom. — Im Çatarudr. (V. S. 16), das wie wir sahen von Weber nicht ohne Grund in die Uebergangsperiode der Kämpfe gesetzt wird, lernen wir kennen den Wagenverfertiger, Zimmermann, Schmied, Töpfer, Pfeil- und Bogenverfertiger, Jäger, Meuteführer, Fischer, Rossebändiger, Heerführer. Vgl. auch Av. 3, 5, 6.

Eine Beschäftigung, die nach verbreiteter Annahme weit in indogermanische Vorzeit hinaufreicht,* ist noch nicht besprochen: die Kunst des Webens. Aus griechischem, römischem und germanischem Alterthum sind wir gewohnt, dieselbe als einen speciellen Beruf der Frauen zu betrachten. Im Rigveda wüsste ich keine Stelle, woraus dies fürs indische Alterthum folge; denn wenn Rv. 1. 92, 3 die Morgenröthen thätigen Frauen *(apas)* verglichen werden, so ist das Bild zu allgemein, um es auf eine specielle Beschäftigung beziehen zu können. Aus dem Atharvaveda lernen wir dies jedoch kennen: »Die Enden, die Zipfel, die Einschlagsfäden, die Aufzugsfäden, das (ganze) von den Gattinnen gewebte Gewand, das soll sich zart an uns schmiegen« Av. 14, 2, 51: vgl. 10, 7, 42.

Die Lieder des Rigveda liefern zwar eine Reihe von Ausdrücken und Vergleichen, die vom Weben hergenommen sind; ein Bild davon lässt sich jedoch aus ihnen nicht geben, da sie zu abrupt vorkommen. *Tan* heisst das Gewebe, den Zettel *(tanta, tantra)*, wohl Wollenfäden *(ūrṇāsūtra)* V. S. 19, 80, aufziehen, *vā* weben, einschlagen (Rv. 6, 9, 2): beim Einschlagen benutzte man ein Weberschiff *(tasara)*: »Die Sāman machten sie zu den Weberschiffen« heisst es (Rv. 10, 130, 2) in einem Lied, in dem die Opferhandlung mit einem Gewebe verglichen ist. *Mayūkha* bezeichnet einen hölzernen Pflock zum Aufziehen des Gewebes: als Gewicht zum Spannen diente Blei *(sīsa)* V. S. 19, 80. Das Zettelende wird einfach mit *anta* bezeichnet Rv. 1, 37, 6. Der Weber heisst *vāya*, Pūshan ist Kleiderweber der Schafe Rv. 10, 26, 6. *Veman* bezeichnet den Webstuhl V. S. 19, 83.

Av. 10, 7, 42 (vgl. T. Br. 2, 5, 5, 3) sind Nacht und Tag als zwei Schwestern personificiert, die das Jahresgewebe wirken: »Es weben die beiden verschieden gestalteten *(virūpe)* Jungfrauen wechselweise einzeln an dem mit 6 Pflöcken aufgezogenen Gewebe; es spannt immer weiter die eine des Aufzugs Fäden, die andere schlägt ein: nicht reissen sie die Fäden ab, nicht kommen sie zu Ende«. Wir müssen uns die Sache so vorstellen, dass die Nächte in dem grossen Jahresgewebe *(tantra)* den Aufzug bilden — die Inder rechnen, wie wir sehen werden, nach Nächten —.

* Doch siehe Hehn Culturpfl. u. Hausthiere S. 497.

die Tage den Einschlag. Für eine Tagesarbeit ist immer vorräthig aufgezogen: kaum hat aber die eine Jungfrau ihr Tagewerk vollendet, so tritt die andere (Nacht) auf und verlängert *(pra-tar)* aufs neue die Fäden für einen Tag. So nimmt das Gewebe kein Ende.*

Von Geräthen, die bei weiblicher Handarbeit verwendet wurden, finden wir im Rigveda *bhurij* (im Dual), wohl eine Vorrichtung wie unsere Scheere: »Schärfe uns wie einer Scheere Schneide« Rv. 8, 4. 16. *Sūcī* die Nadel Rv. 2, 32, 4. *Sīv* bedeutet »fest verbinden, zusammenfügen«, und mit *sūcyā* verbunden »nähen«: »Die Rākā, die gern hört, rufe ich mit schönem Zurufen, sie höre uns die beglückende, sie achte auf uns, sie nähe ihr Werk mit der unzerbrechlichen Nadel, sie schenke einen Helden, der hundertfachen Antheil besitzt, einen preiswürdigen« Rv. 2, 32. 4.

Aus Balbaja-Gras wurden künstliche Flechtwerke verfertigt; 100 solcher Flechtwerke rühmt sich ein Sänger erhalten zu haben Rv. 8. 55. 3. Dies war wohl eine Arbeit der Frauen. Das Schilfrohr *(naḍa)* spalteten sie mit Steingeräthen, ehe sie dasselbe zu Matten und Polstern verflochten Av. 6. 138, 5. Unter den Opfermenschen V. S. 30, 8. 9. 12. 14 erscheinen die Rohrschlitzerin (*bidalakārī : vaṁçavidāriṇī vaṁçapātrakāriṇī* Mahīdhara), Arbeiterinnen in Dornen *(kaṇṭakīkārī)*, Confectionsdame *(peçaskārī)*, Kleiderwäscherin *(vāsaḥpalpūlī)*, Färberin *(rajayitrī)*, Salbenbereiterin *(añjakārī)*, die Verfertigerin von Degenscheiden *(koçakārī : khaṅgādyāvaraṇaṁ koçastatkāriṇī strī* Mahīdhara).

HANDEL UND SCHIFFFAHRT.

Neben dem, was einer erpflügt *(karsh)*, was er als Beute auf Raubzügen erkämpft *(van)*, wird Av. 12, 2. 36 als dritte Erwerbsquelle der Handel *(vasna)*** genannt. Wilson hat die vedischen Stämme zu einem Handelsvolke mit ausgedehntem Seehandel machen wollen. Die Stellen des Rigveda jedoch, die

* T. Br. l. c. liest *prānyā -anyā : avānyāṁstantūnkirato dhatto anyān;* sicher weniger gut, da sie ja wechselweise arbeiten.

** Siehe Wörterbuch s. *vasna*.

er im Auge hat, berechtigen ganz und gar nicht zu solchen Folgerungen (s. oben Seite 21 ff.); es lässt sich, wie l. c. gezeigt ist, nicht der Beweis erbringen, dass das vedische Volk die Sindhu entlang bis zum indischen Ocean seine Ansiedlungen vorgeschoben hatte. *Dvīpa* in Rv. 1, 169, 3: »Wie die Wasser einen *dvīpa* bilden (absetzen), so bringen sie (die Marut) Labungen« bezeichnet deutlich eine Sandbank im Flusse, wie sie im breiten Indus in Menge vorkommen. Der Bau eines Schiffes oder auch nur eines grösseren Kahnes, wie ihn das Befahren des Oceans erfordert, ist künstlich, wohl ebenso schwierig wie der eines Streitwagens: hätten die vedischen Arier auch nur in den Anfängen gestanden, Seehandel zu treiben, so müssten wir in den zahlreichen Bildern und Vergleichen öfters Anspielungen auf den Bau ihrer Schiffe finden: aber auch keine Spur davon lässt sich nachweisen. Die ganze Schifffahrt beschränkte sich ausschliesslich darauf, den Indus und die Ströme des Penjāb zu übersetzen oder auch zu befahren: »Wie mit einem Schiffe über den Strom, so setze uns über« Rv. 9, 70, 10. »Ueber alle Beschwerden, o Jātavedas, hilf uns hinweg wie mit einem Schiffe über den Strom« Rv. 5, 4, 9. Das Schiff führt geradezu das Epitheton *sutarman* »gut übersetzend«; es ist *aritraparaṇa* »durch Ruder übersetzend«; *navyā* »der schiffbare, grössere Strom« hat seinen Namen von der Flussschifffahrt.

Die Schiffe *(nau, nāvā)* des vedischen Volkes waren vermuthlich einfach ausgehöhlte Baumstämme oder Flösse; bezeichnet doch noch *dāru* (= gr. *δόρυ*) einen Kahn: »Wenn dort am jenseitigen Ufer des Stromes ein von Menschen verlassener Kahn *(dāru apūrusha)* schwimmt« Rv. 10, 155, 3. Mit Rudern *(aritra)* wurden die Schiffe in Bewegung gesetzt; der Ruderer hiess *aritar:* »Er (Indra) setzt seine Stimme in Bewegung wie ein Ruderer das Schiff« Rv. 2, 42, 1. Der Ferge heisst *çambin* »der mit der Ruderstange versehene«: »Stoss ab *(pra-nud)* die Nebenbuhler wie ein geschickter Ferge das Schiff in den Wassern« Av. 9, 2, 6. — Von Mast, Segel, Tau, Steuer, Anker und den zahlreichen Theilen des Schiffes bei Homer ist nirgends die Rede. — Das Schiff besteigen, sich einschiffen, heisst *ā-ruh, ati-ruh nāvam. Tīrtha,* auch *tīrtha sindhoḥ* bezeichnete die seichte Stelle am Ufer wo man einstieg; sie war zugleich Tränke-

platz für Vieh, daher ihr Beiwort *suprapāṇa* Rv. 10, 40, 13. Hier wurden die Schiffe mit Stricken *(bandhana)* befestigt; öfters wurden sie jedoch vom Sturm losgerissen *(chid)* und trieben dann den Strom abwärts *(adharāñc pra-plu)* Av. 3, 6, 7. Das jenseitige Ufer, zu dem man fährt *(par)*, heisst *pāra, pāra sindhoḥ*. Kleine Gewässer, Bäche wurden durch Brücken *(setu)* für den Verkehr überschreitbar gemacht: dieselben bestanden schwerlich aus etwas besserem als einem einfachen Baumstamm.

Aller Handel war in jener Zeit Tauschhandel. Die Grundlage, Münzeinheit gleichsam bildete die Kuh;* nach ihr wurden Schafe, Pferde, Ziegen und andere Tauschgegenstände geschätzt: »Wer kauft mir diesen meinen Indra für zehn Milchkühe ab? wenn er die Feinde getödtet hat, dann gebe er ihn mir wieder« Rv. 4, 24, 10. Um Decken *(pavasta)*, Gewebe *(dūrça)*, Ziegenfelle *(ajina)* wird nach Av. 4, 7, 6 eine heilkräftige Pflanze eingetauscht *(pari-krī)*; *prakrī* »käuflich« heisst eigentlich »umtauschbar«. Den bestimmten Werth einer Waare bezeichnet *çulka:* »Nicht um hohen Preis würde ich dich, du mit dem Schleuderstein bewaffneter, austauschen, nicht um Tausende (von Kühen), nicht um Myriaden (von Kühen), nicht um hundertfachen Preis, o du hundertfache Fülle besitzender« Rv. 8, 1, 5. Etwas um einen bestimmten Werth umtauschen ist *parā-dā çulkāya; vasna* bedeutet Kaufpreis (= gr. ὦνος, lat. *vēno-* in *vēnumdo*), *vasnay* (= gr. ὠνέομαι) handeln, feilschen. Der Händler heisst *vaṇij*, er ist *vaṅku* »rührig, sich tummelnd« Rv. 5, 45, 6. Schon von Yāska Nir. 2, 16 wird das Wort mit *paṇi*, das ebenfalls Händler bezeichnet, in Verbindung gebracht; ebenso von Grassmann. Nichts gibt der Händler ohne Entgelt, ja das Tauschobject muss noch werthvoller sein, weil er sonst keinen Vortheil bei der Sache hat; so bekommt *paṇi* ganz naturgemäss die Bedeutung Geizhals, Habsüchtiger: »Indra, der du grosses Gut birgst, sei kein Händler gegen uns« Rv. 1, 33, 3 d. h. spende freigiebig, mehr als wir für unsere Opfer und Lieder verlangen können. Gleichwohl ist man froh, wenn Indra die Rolle eines Händlers übernehmen will und die Tränke und Lieder umtauscht Rv. 8, 45, 14.

* War sie doch zuweilen auch Masseinheit; nach Pañcav. Br. 21, 1, 9 ist der Himmel von dieser Erde so weit entfernt wie 1000 auf einander stehende Kühe!

Ein kleines Bild eines Marktes wird uns Rv. 4. 24. 9 entrollt: »Zu gering war der Kaufpreis für das Werthvollere, ohne einen Handel abgeschlossen (verkauft) zu haben, gieng ich freudig nach Haus; jenem wieder war das Geringe nicht feil (*ric* = lat. *licco*) um hohen Preis: Dumme (eigentlich »seichte« *dīna;* cf. *dīnadaksha*) und Kluge suchen das Euter ganz auszusaugen« d. h. soviel als möglich Gewinn zu ziehen. Das Gebet eines Händlers liegt uns Av. 3, 15 vor:

»Indra, den Händler, feuere ich an, er komme zu uns, er sei unser Führer: wegtreibend die Missgunst, das wegelagernde Ungethüm, soll er, der vermögende, mir Schätze geben. 1.

Die zahlreichen, von den Göttern betretenen Pfade, die zwischen Himmel und Erde gehen, die sollen an mir Gefallen finden wegen der von mir in Milch und Ghṛta dargebrachten Spenden *(payasā ghṛtena)*, damit der Kauf mir Gewinn bringe. 2.

Mit Brennholz und mit Butter, o Agni, opfere ich verlangend mein Opfer, die Kraft zu mehren: nach Kräften ehre ich dich durch mein Gebet, (weihend) dies göttliche Lied zu hundertfachem Gewinn. 3 = Rv. 3, 18, 3.

Zum Vortheil soll uns ausschlagen der Eintausch und der Verkauf: der Wiedereinkauf schaffe mir Gewinn. Einträchtig geniesst dies Opfer. Zum Vortheil schlage uns aus Gehen und Stehen. 4.*

Der Besitz, mit dem ich zum Kauf gehe, mit dem Besitz, o Götter, Besitz zu gewinnen suchend: der werde mir mehr, nicht geringer; o Agni, halte fern die Götter, die den Gewinn vereiteln. 5.

Der Besitz, mit dem ich zum Kauf gehe, mit dem Besitz, o Götter, Besitz zu gewinnen suchend: ihm soll Indra Anziehungskraft verleihen mir zum Vortheil, Prajāpati, Savitar, Soma, Agni.« 6.

---

* Von den drei Avasāna des Textes muss eins wegfallen; ich halte das erste, darum oben nicht übersetzte für unursprünglich; es findet sich Rv. 1, 31, 16: »Dieses unseres Bittganges, o Agni, gedenke, dieses Weges, den wir von fern her kamen« Ludwig; »Verzeih, o Agni, unsere Sünde, den Weg, den wir entfernt von dir gegangen« Grassmann. Auch Vers 3 mag hier unursprünglich sein; ein Gleiches ist mit Vers 7 und 8 der Fall, wie schon das Metrum zeigt. Irgend welche Beziehung zum Inhalt des Gebetes haben sie nicht.

War man gezwungen etwas zu erhandeln, ohne gleich das entsprechende Aequivalent geben zu können, so blieb man es schuldig *(ṛṇa)*; eine Schuld abtragen heisst *sam-nī ṛṇaṁ*, d. h. das Vieh zusammen bringen, das dazu nöthig war; einzelne Theile der Schuld sind mit *çapha* »Klaue« d. i. Achtel, *kalā* bezeichnet Rv. 8, 47, 17. Das nicht zurückerstattete Anlehen heisst *apamitya apratītta* Av. 6, 117, 1, *kusīda apratītta* T.S. 3, 3, 8, 1; schuldenfrei ist *anṛṇa*.

Eine Species der Händler *(paṇi)* scheint der *bekanāṭa* zu sein: »Indra überragt an Einsicht alle *bekanāṭān ahardṛçaḥ* und die Händler« Rv. 8, 66, 10. Yāska erklärt Nir. 6, 26 das sonst nicht weiter belegte Wort mit Wucherer *(kusīdin)*; *ahardṛçaḥ* soll sein *sūryadṛço ya imānyahāni paçyanti na parāṇīti vā*. Grassmann conjiciert in seiner Uebersetzung *ahaṁdṛç* »auf sich selbst sehend, eigensüchtig«: dies ist völlig überflüssig. *Ahardṛç* heisst, wie Ludwig gut übersetzt, »die auf den Tag sehen«, d. h. die ganz genau aufpassen, wann sie ihr Darlehen zurück zu fordern haben.

In ältester Zeit war, wie gezeigt, der Handel des vedischen Volkes ziemlich gleich dem der alten Deutschen zu Tacitus' Zeit (Germania cap. 5): Tauschhandel, Viehgeld. Der Uebergang zur Münze wird jedoch vorbereitet: bei den Germanen geschieht dies durch goldene Ringe: Mit Rossen und Kleinodien bezahlt der Volksherr; ausgezeichnete Rosse (electi equi) und Ringe (torques) sind Ehrengeschenke (Tacitus Germ. 15): *mearas and mādmas* (Rosse und Kleinodien) werden im Beóvulf sehr häufig als Lohn gespendet; »*ros unde scaz*« verbindet noch unser frühes Mittelalter. — Ganz dasselbe treffen wir bei den vedischen Stämmen: *Nishka* ein goldener Hals- oder Brustschmuck dient neben Rossen als Gabe: »Hundert Nishka erhielt ich (der Sänger Kakshīvant) von dem in Noth befindlichen Könige, hundert Rosse wurden mir auf einmal gespendet« Rv. 1, 126, 2. Hundert Nishka, zehn Kränze, drei Hundert Rosse, zehn Tausend Rinder erhielt ein Sänger von Kaurama, dem Fürsten der Ruçama Av. 20, 127, 3. Einen bestimmten Goldwerth repräsentierte die *manā* und zwar recht hohen, denn Rv. 8, 78, 2 erbittet ein Sänger neben Zierrath *(vyañjana)*, Rindern, Rossen, Salben-

schmuck *(abhyañjana)* und zahlreichem Ohrenschmuck nur eine Manā Gold: vergleiche Seite 51. Als Dakshiṇā werden Av. 9, 5, 25 gefordert neben fünf neuen Gewändern, fünf reichlich milchenden Kühen noch fünf *rukma* »Schmuckstücke von Gold«, die nach Stellen des Rigveda auf Brust *(vakshaḥsu)* und an den Armen *(bāhushu)* getragen wurden.

KAPITEL VIII.

KLEIDUNG UND SCHMUCK.

Die Nachrichten der vedischen Sänger über die gewöhnliche Tracht sind sehr dürftig. Der allgemeine Name für Kleid, sowohl das der Männer als auch das der Frauen ist *vāsas, vastra;* es wird gewebt aus der gesponnenen Schafwolle (*ūrṇāsūtra* V. S. 19, 80), wesshalb das Schaf die Haut *(tvac)* der zwei- und vierfüssigen Wesen heisst V. S. 13, 50. Pūshan ist Rv. 10, 26, 6 Kleiderweber *vāsovāya* genannt; der Kleider schenkt *(vāsodā)* wird Rv. 10, 107, 2 neben dem Spender von Rossen und Gold gepriesen, ebenso *vastradā* Rv. 5, 42, 8. Die Kleider wurden verziert (*peçana,* cf. *ἐσθὴς αὐτοῖσι κατάστικτος* Arrian Indica 5, 9); Agni zieht verzierte Gewänder an Rv. 10, 1, 6. Ein solch verziertes, buntes Gewand hiess *peças:* Die Morgenröthe legt bunte Gewänder an wie eine Tänzerin Rv. 1, 92, 4. Besonders die Frauen scheinen schon damals grossen Gefallen an schönen Kleidern gefunden zu haben: *suvāsas* ist öfters Beiwort von *jāyā* Gattin, *vadhū* Weib; wie Frauen prangen die Marut Rv. 1, 85, 1. Die Kleider waren glänzend, lebhaft gefärbt: »An der Spitze der Streitwagen zieht der Heerführer dahin, der beutelustige Held; sein Heer jauchzt; die Gebete zu Indra macht er seinen Genossen glückbringend, glänzende *(rabhasa)* Gewänder zieht der Soma an« Rv. 9, 96, 1. Rv. 1, 166, 10 ist *rabhasa* Beiwort von Gold- und sonstigem Schmuck *(añji)* der Marut.* —

* Ueber die Neigung der Inder zu Putz berichtet Megasthenes bei Strabo 15, 1, 54 (p. 709) *Ὑπεναντίως δὲ τῇ ἄλλῃ λιτότητι κοσμοῦνται. χρυσοφοροῦσι γὰρ καὶ διαλίθῳ κόσμῳ χρῶνται, σινδόνας δὲ φοροῦσιν εὐανθεῖς καὶ σκιάδια αὐτοῖς ἕπεται· τὸ γὰρ κάλλος τιμῶντες ἀσκοῦσιν ὅσα καλλωπίζει τὴν ὄψιν.*

Wenn ein Gewand gut anlag, hiess es *suvasana* »schön kleidend«. *surabhi* »schön umfassend« Rv. 6. 29, 3; 10. 123, 7. — Ein anderer allgemeiner Ausdruck für Gewand ist *atka* (= *vāsas* Rv. 9, 69, 1. 5: altb. *adhka*); es ausziehen heisst *atkaṁ muñc*, anziehen *vyā-, prati-muñc;* es ist gewoben *(vyuta)* Rv. 1, 122, 2. Die Gewänder der Marut sind goldgeschmückt Rv. 5, 55, 6. Eine Art Einfassung oder Franse am Gewand war *tūsha* T.S. 1, 8. 1, 1; 2, 4, 9. 1; vgl. T.S. 6, 1. 1, 3. Specieller bezeichnet *vāsas* das um den Körper gelegte Untergewand Av. 8, 2, 16; über ihm trug man den *adhīvāsa* Ueberwurf, Mantel Rv. 1, 140, 9: 162, 16; 10, 5, 4; unter dasselbe *(tasyāgre)* band man, besonders die Frauen, einen Schurz *(nīvi)* um den Leib Av. 14, 2. 50; 8, 2, 16; vgl. V. S. 4. 10; T.S. 6, 1. 1, 3. Auch *drāpi* ist eine wenig bestimmte Bezeichnung für Mantel, Gewand; aus Vergleich von Rv. 1, 116, 10 mit Rv. 5, 74, 5 ergibt sich die Identität von *drāpi* und *atka.* Varuṇa auf seinem Throne trägt einen goldenen Ueberwurf Rv. 1, 25, 13: ein Gleiches wird Av. 5, 7, 10 von der Arāti gesagt.

Wie weit Felle oder Pelze als Kleidungsstücke verwendet wurden, lässt sich nicht bestimmen. Die Marut tragen Hirschfelle *(eta)* um die Schultern (Rv. 1, 166. 10): darnach zu schliessen gehörte Pelzwerk zu einer ausgewählten Kleidung, da die Marut immer höchst kostbar gekleidet auftreten. Nach Rv. 10, 136, 2, einem späten Liede, kleiden sich die windumgürteten Muni, die auf der Bahn des Windes gehen, in gelbe *(piçaṅga)* *malā;* Roth sieht in *mala* »gegerbtes Leder, ledernes Gewand«, Ludwig »schmutzige Kleider«. Solche Kleider, die also geradezu Schmutz *(mala)* genannt sind, passen in der That recht für den langhaarigen *(keçin).* Auch *malaga* Av. 12, 3, 21 spricht für Ludwigs Auffassung. — Während der Nacht hatte man ein wollenes Hemd an *(çāmulya)* Rv. 10, 85, 29.

Ueber Fussbekleidung erfahren wir nichts: dass man aber solche trug, folgt aus Rv. 5. 54, 11, wo es von den Marut heisst, dass sie Spangen an den Füssen tragen. Bildeten dieselben auch einen Schmuckgegenstand, so war er doch sicherlich an einer Art Fussbekleidung angebracht.

Einzelne Theile des Gewandes waren mit Goldschmuck verziert: *khādi* war eine Spange oder Ring, der an den Hand-

gelenken (Rv. 1. 168. 3), an der Fussbekleidung (Rv. 5. 54. 11) getragen wurde: vgl. M. Müller Hymns to the Maruts 1. 102. 218. *Nishka* ein goldener Halsschmuck: »Einen Halsschmuck soll er machen oder einen Kranz, o Tochter des Himmels« Rv. 8. 47. 15. Rudra trägt einen solchen Schmuck; derselbe ist *viçvarūpa* »vielfarbig«. Die Ṛibhu heissen »schönen Halsschmuck tragend« (*sunishka* Rv. 4. 37. 4), ebenso die Marut (Rv. 7. 56. 11). Er wird angebunden *(prati-muñc)* Av. 5, 14, 3. 19, 57. 5. — *Rukma* war ein bestimmter Goldschmuck, der auf der Brust getragen wurde *(vakshaḥsu)* Rv. 1, 64. 4 u. ö.; die Marut sind *rukmavakshas* »Goldschmuck an der Brust tragend«. — *Maṇi* wird Rv. 1. 33, 8 neben Goldschmuck genannt; dass der Gegenstand am Halse getragen wurde, zeigt das Compositum *maṇigrīva* Rv. 1, 122, 14. Als Amulet wurde es vielfach getragen und war eine Schnur *(pratisara, pratīvarta)*, die umgebunden wurde *(bandh)* Av. 8, 5, 1. 4. Derselbe führt weiterhin das Beiwort »kantig« (*srāktya* Av. 8, 5, 4, *sraktya* Av. 2, 11, 2), woraus man wohl folgern darf, dass entweder kantige, eckige Perlen oder Edelsteine in eine Schnur eingefasst waren oder dass, analog den altgermanischen Goldbracteaten, ein einzelner Edelstein an einer Schnur am Halse hing. *Hiraṇyasraj* »aus einem Goldkranz bestehend« heisst dieser Schmuck Av. 10, 6, 4. Vergleiche noch lat. *monile* und die altn. *men* goldene Ketten mit eingefügten Zierrathen. — Goldschmuck trug man an den Ohren: Ohrenschmuck in Fülle *(karṇaçobhanā purūṇi)* erfleht Kurusuti Rv. 8, 78. 3; *hiraṇyakarṇa* »Goldschmuck im Ohre tragend« steht neben *maṇigrīva* Rv. 1, 122. 14. — *Vṛshakhādi*, ein Epitheton der Açvin, übersetzt Bollensen in Or. und Occ. 2. 461 Anm. »mit Ohrringen geschmückt«; es bedeutet nach Roth »grosse Spangen tragend«; cf. M. Müller Hymns to the Maruts 1, 202.

Grosse Sorgfalt verwendete man auf das Haar. Man kämmte es regelmässig: »Dieser künstliche, hundertzähnige Kamm *(kaṅkata)* soll wegkämmen jeglichen Schmutz aus ihrem Haar, von ihrem Kopf« Av. 14, 2, 68, und salbte es: »Mit glänzenden Salben *(añji)* salben sich die Marut, um zu strahlen« Rv. 1, 64. 4, sie sind fettspritzend *(ghṛtaprush)* wie werbende Jünglinge Rv. 10, 78, 4. Die Haare ungesalbt *(aghārin)*, aufgelöst *(vikeça)* tragend und Thränen vergiessend ist Zeichen der Trauer Av. 11, 9, 14.

»Kämmen« heisst *apa-likh* Av. 14, 2, 68 »sich kämmen« *pra-likh* im Ātmanepada T.S. 2, 5, 1, 7. Fielen die Haare aus oder spalteten sich, so wandte man eine aus der Heilpflanze Nitatnī gewonnene Flüssigkeit an, mit der man dieselben übergoss; siehe die beiden Seite 68 aus dem Atharvaveda (6, 136. 137) übersetzten Hymnen. Auch Av. 6, 21 werden Haare befestigende *(keçadṛṁhaṇa)* und Haare wachsen machende *(keçavardhana)* Heilmittel angerufen.

Die Frauen flochten das Haar; die Haarflechte heisst *stu:* Indra redet seine Gattin mit *pṛthushṭu* an Rv. 10, 86, 8; Sinīvālī ist *pṛthushṭuka* »breite Haarflechten tragend«; *vishitastuka* »aufgelöste Haarflechten tragend« werden die Rodasī Rv. 1, 167, 5 genannt. Eine Art der Toilette war, dass sie das Haar in einen Zopf aufbanden, der *opaça* hiess Rv. 10, 85, 8. Er scheint auch eine Tracht der Männer in älterer Zeit gewesen zu sein: »Das Opfer gab Indra Kraft, als er die Erde herumrollte den Haarbusch zum Himmel erhebend« Rv. 8, 14, 5; Indra trägt den Himmel wie einen Zopf Rv. 1, 173, 6; vergleiche die Tracht der Sueben, Tacitus Germania 38. Späterhin wurde der *opaça* eine speciell weibliche Haartracht, wie aus Av. 6, 138, 1. 2 erhellt; eine Pflanze wird daselbst beschworen, den Gegner zu einem Eunuchen, einem Opaçatragenden *(opaçin)* zu machen, Indra soll ihm die Eier zerschlagen. Sinīvālī heisst V. S. 11, 56 *svaupaça;* dürfen wir dies in *sva-opaça* auflösen — Roth im Wtb. in *sa* + *aupaça* = *opaça,* was aber nicht vorkommt — und daraus schliessen, dass bei den Arierinnen auch das Gegentheil vorkam? Findet sich die Sitte, falsches Haar zu tragen, doch auch schon frühe bei den Römerinnen und dauert durchs ganze Mittelalter bis in unsere Zeit. — Die Haarflechten wand man häufig in Form einer Muschel *(kaparda)* auf dem Kopf: *catushkaparda* »vier gewundene Haarflechten habend« ist die schön geschmückte, strahlende Jungfrau Rv. 10, 114, 3; *sukaparda* ist Sinīvālī V. S. 11, 56. Rudra (Rv. 1, 114, 1. 5) und Pūshan (Rv. 6, 55, 2) haben diese Haartracht. Die Vasishṭhiden tragen als besonderes Merkmal das Haar an der rechten Seite aufgewunden; sie heissen daher *dakshiṇataskaparda* Rv. 7, 33, 1; cf. 7, 83, 8, Roth Zur Litt. S. 120 und A. Burnes Cabool pag. 202. Hiermit vergleiche die Tracht der altn. Haddingjar, des Königs- und Priestergeschlechts

der Astingi bei den Vandalen (Grimm Deutsche Myth. S. 317, Gesch. d. D. Spr. 314. 333). Der Gegensatz zu *kapardin* ist, das Haupthaar schlicht zu tragen *(pulasti)* V. S. 16, 43.

Um und über das Haar schlangen die Männer eine Kopfbinde *(ushṇīsha)* Av. 15, 2, 1. Die Frauen setzten einen *kumba* aufs Haupt *(adhi-ni-dhā)* oder ein *kurīra* Av. 6, 138, 3. Ersteres muss eine uralte Kopfbedeckung sein, denn dem Wort entspricht vollständig das mhd. *hūbe,* das auch schon in ältern Sprachperioden des Germanischen vorkommt: ahd. *hūba*, altn. *húfa*. *Kurīra* scheint die festlichere Kopfbedeckung gewesen zu sein, da nach Rv. 10, 85, 8 die Braut ein solches trägt bei der Fahrt zu des Gatten Hause. *Sukurīra* ist Sinīvālī V. S. 11, 56. Auch eine Art Netz — noch jetzt eine beliebte Bedeckung des Hauptes in ländlicher Frauenwelt — spannte man über das geordnete Haar: »Das Netz, das tausendäugige, das am Scheitel *(vishūvati)* über den Schopf *(opaça)* gespannt ist, das festgebundene, aufgelegte lösen wir durchs Gebet los« Av. 9, 3, 8, wo ein über ein neues Haus ausgebreitet gedachter Zauber gelöst wird. Einen weiblichen Kopfputz bezeichnet vermuthlich auch *tirīṭa;* Av. 8, 6, 7 werden Dämonen »Eunuchengestaltig, *Tirīṭa*-tragend« genannt. — Bei festlichen Gelegenheiten drückte man noch ein Blumengewinde *(sraj)* aufs Haupt, so der Brautführer Rv. 4, 38, 6; wenn die Marut in ihrem ganzen Schmucke sind, tragen sie auch Kränze Rv. 5, 53, 4. Kränze erhält ein Sänger ausser andern Geschenken Rv. 8, 56, 3; *pushkarasraj* »lotusbekränzt« sind die Açvin Rv. 10, 184, 2.

Als Zierde des Antlitzes trugen die Männer den Bart *çmaçru* und *çmaçāru;* das Wort bezeichnet wohl Vollbart und Schnurrbart. Indra wird bärtig gedacht; wie er blondes Haupthaar *(harikeça)* trägt, so auch einen blonden Bart *(hariçmaçāru)* Rv. 10, 96, 8. Wenn er den Soma getrunken hat, dann schüttelt er zum Zeichen des Behagens den Bart aus: »An den starken Tränken dich erfreuend, o Held, trinke Indra den Soma aus den drei Kufen, den Bart ausschüttelnd freundlich gesinnt« Rv. 2, 11, 17. »Den Bart ausschüttelnd steht er aufrecht da« Rv. 10, 23, 1. V. S. 19, 92 wird das Aussehen Indra's, der des Mannes Ideal war, folgendermassen geschildert:

Yavā na barhirbhruvi kesarāṇi, ātmannupasthe na vṛkasya loma, mukhe çmaçrūṇi na vyāghraloma, keçā na çīrshanyaçase çriyai çikhā siṁhasya loma tvishirindriyāṇi »Wie Gersten(ähren) und Grasbüschel sind die Haare an seinen Brauen (*bhruvi bhruvoḥ* Mahīdh.), am Körper, in seinem Schooss hat er Haare wie ein Wolf, im Antlitz einen Bart wie Tigerhaar (blond, *hari*), die Haare auf dem Kopf sind zur Zier, zum Schmuck der Haarbusch, wie Löwenhaar sind Glanz und gewaltige Erscheinung«.*

Den Bart zu scheeren verstand man auch: diente dies doch zur Verschönerung des Angesichts: »Wenn du mit dem reinigenden, wohlgeschärften Scheermesser als Scheerer Haupthaar und Bart wegscheerst zur Verschönerung des Angesichts *(mukha):* dann raube uns nicht das Leben« Av. 8, 2, 17. »Wie ein Bartscheerer den Bart scheerst du Agni die Erde« Rv. 10, 142, 4. Ehe der Bart *(çmaçru)* geschoren wurde, badete man denselben mit heissem Wasser *(ushṇena udakena):* Als an König Soma die Godānavidhi vorgenommen wurde, da brachte Vāyu das heisse Wasser herbei, die Āditya, Rudra, Vasu wuschen ihm den Bart, und Savitar schor ihn kundiger Hand mit dem Scheermesser Av. 6, 68. Auch dem Todten pflegte man vor der Bestattung den Bart zu waschen und zu scheeren Av. 5, 19, 14. Der Bartscheerer heisst *vaptar,* das Scheermesser *kshurá* (= gr. ξυρόν); in den drei Stellen des Rigveda, wo das Wort vorkommt, bedeutet es einfach Messer: cf. M. Müller Hymns to the Maruts 1, 224.

Der Bart scheint allgemein von den Männern getragen worden zu sein; T.S. 5, 5, 1, 1, wo die Kennzeichen der verschiedenen Gattungen der Geschöpfe angegeben werden, heisst es: »Was Bart *(çmaçru)* hat, das gehört zu den Menschen *(purushāṇāṁ rūpaṁ),* was ungehörnt *(tūpara),* das zu den Pferden, was auf der einen Seite Schneidezähne hat, das zum Rindergeschlecht, was Hufe wie das Schaf, das zu den Schafen, was eine Ziege ist, zu den Ziegen«. Es ist also der Bart ein so wesentliches Merkmal des Mannes wie z. B. Schneidezähne nur unten für das Rindergeschlecht gegenüber Pferd und Esel. —

---

* »*Çīrshan çīrshṇi çirasi ca yaçase yaço 'rthaṁ ye keçāḥ yā ca çriyai çobhāyai çikhā yā ca tvishiḥ kāntiḥ yāni cendriyāṇi tatsarvaṁ siṁhasya loma*«. Mahīdhara.

Megasthenes berichtet bei Diodor 3, 63, dass es *τοῖς Ἰνδοῖς νόμιμον εἶναι, μέχρι τῆς τελευτῆς ἐπιμελῶς ἀναιρέφειν τοὺς πώγωνας.*

Die erwachsenen Töchter herauszuputzen, war Sorge der Mutter: »Herrlich von Ansehen wie eine von der Mutter geschmückte *(mātṛmṛshṭā)* Jungfrau entfaltest du, Ushas, dich (deinen Schooss *tanvam*) dem Anblick« Ṛv. 1, 123, 11; cf. Av. 8, 6, 1.

KAPITEL IX.

LEBENSMITTEL.

SPEISEN.

Der Speisezettel des vedischen Volkes ist wegen seiner Einfachheit leicht zu machen. Viehzucht und Ackerbau lieferten hinlänglich genug für die bescheidenen Ansprüche der Familie.

Die Speise wird eingetheilt in *mantha* (Rührtrank, hom. κυκεών Gerstenmehl in Milch verrührt), *kshīra* (Milch), *akṛshṭa-pacya* (die auf unbestelltem Boden reifende: wildwachsende Körnerfrucht und Obst) und *dhānya* (angebautes Getreide) Av. 5, 29, 7; dieselbe wird roh *(āma)* genossen wie z. B. die Milch, gut reif *(supakva)* wie das Obst, gemischt *(çabala)*: Brei, Grütze, und gar gekocht *(vipakva)* Av. 5, 29, 6. Fleisch wird also hier als Speise gar nicht erwähnt. Fleischnahrung trat neben der Milch- und Pflanzenkost sehr zurück. Charakteristisch ist daher der Wunsch des Sängers: »Durch Rinderreichthum wollen wir glücklich bösartige Armuth, durch Getreide *(yavena)*, o vielgerufener, jeden Hunger überwinden« Rv. 10, 42, 10.

Hauptnahrungsmittel für Jung und Alt bildete die Milch *(payas, go, kshīra)*, daher die Milchkuh *(dhenu)* so hoch geschätzt war, wie wir sahen. »Eine Speise gab Prajāpati den Thieren, das ist die Milch« sagt ein Brāhmaṇa; »denn Menschen und Thiere leben zuerst von Milch. Desshalb gibt man auch neugeborenen Kindern im Anfang Ghṛta zu lecken und erst später gibt man ihnen die Brust, auch ein neugeborenes Kalb nennt man *atṛṇāda* ‚kein Gras fressend‘. In ihr beruht Alles, was

athmet und nicht athmet; denn auf der Milch beruht dies Alles, was athmet und was nicht athmet« Çatap. Br. 14, 4, 3, 4 ff. Sie wurde entweder ohne weitere Zubereitung, wie sie von der Kuh kam, genossen oder zur Herrichtung verschiedenartiger Milchgerichte benutzt. So kochte man Getreidekörner in ihr und gewann einen wohlschmeckenden Brei *(kshīrapākamodanam)* Rv. 8, 77, 10; Av. 13, 2, 30. Wurde derselbe durch Verwendung einer grösseren Quantität Milch flüssig, so entstand ein Trank wie der eben erwähnte Mantha. Ueber die Wichtigkeit der Butter im Haushalt des vedischen Volkes sowie die Verwendung der sauren Milch ist schon oben gehandelt; die Verwerthung der frischen Milch bei der Zubereitung des Somatrankes wird gleich besprochen werden.

Getreidekörner (*dhānā* = lit. *dunà* Brot) röstete man *(bhrajj)* Rv. 4, 24, 7; sie wurden auch den Göttern vorgesetzt: »Die von Tag zu Tag gleichen Getreidekörner verzehre o Indra« Rv. 3, 35, 3; ebenso sollen Indra's Rosse davon bekommen: »Ausgebreitet ist dir die Opferstreu, gepresst, o Indra, der Soma, bereit die Getreidekörner deinem Falbenpaar zum Verzehren« Rv. 3, 35, 7.* *Lāja* geröstetes Korn V. S. 19, 13. 81; 21, 42; *parīvāpa* gerösteter Waizen V. S. 19, 22. *Māsara* V. S. 19, 14. 82; 20, 68 ist nach Mahīdhara zu V. S. 19, 14 eine Vereinigung der Brühe von gekochtem Reis und Hirsen mit dem Mehl aus Grashalmen, geröstetem Korn und Hefe *(vrīhiçyāmākaudanācāmayoḥ çashpatokmalājanagnahucūrṇaiḥ saṁsargo māsaram);* eine ausführliche Beschreibung der Zubereitung gibt er zu V. S. 19, 1. Weiteres über die vegitabilische Nahrung sowie die Gewinnung derselben ist schon Seite 238 ff. bei Darstellung des Ackerbaues zur Sprache gekommen.

Zwischen zwei Steinen — der obere hiess *upala* Rv. 9, 112, 3, der untere *dṛshad, dhṛshad* — wurde das Getreide zu Mehl zerrieben: »Damit du freudig gestimmt uns (Dativ) hingiessest (d. h. reichlich spendest) ganz wie der Mühlstein die Mehlstäubchen« Rv. 8, 49, 4; cf. 7, 104, 22. »Alle *(kṛmi)* zerrieb ich zu Staub

---

* Hiermit vergleiche die von Yāska Nir. 5, 12 beigebrachte Stelle: *babdhām te harī* etc. »Deine Falben sollen die Körner verzehren und an dem Trester schnuppern.«

(mashmashākaraṁ) wie mit dem Mühlsteine *(dṛshadā)* die Khalvafrucht« Av. 5, 23. 8. Der aus Mehl gebackene Opferkuchen *(puroḍāç)* war jedenfalls auch Speise der Menschen; ebenso der *apūpa*, der mit Butter zubereitet wurde: »Wer dir heute, o du mit glückverheissender Flamme, einen Kuchen mit Butter bereitet, den führe vorwärts zum Glück« Rv. 10, 45, 9. Als besonderes Gericht sei hier noch der im Rigveda öfters genannte *karambha* erwähnt. Er war eine Art Mus oder Brei, dessen wesentlichster Bestandtheil *(rūpa)* nach V. S. 19, 22 in Gerste *(upavākāḥ)* bestand; aus Sesamkörnern wird er zugerichtet nach Av. 4, 7, 3 *(? tirya = tilya ?)*. Man setzte ihn vorzugsweise dem Hirtengott Pūshan vor, der daher *karambhād* »Musverzehrer« heisst. Doch wird das Gericht neben gerösteten Körnern und Kuchen auch dem Indra zum Somatrunke angeboten Rv. 3, 52, 1; 8, 91, 2, wie es ja mit *dhānāḥ, parivāpaḥ, puroḍāçaḥ, payasyā* des Opfers Fünffachheit *(pāṅktatva)* ausmacht T.S. 6. 5. 11, 4.

Auch Obst diente als Nahrung; die reife Baumfrucht heisst *phala, pakva phala*, sie wird mit Haken von den Bäumen geschüttelt: »Wie ein mit einem Haken versehener Mann die reife Frucht vom Baume schüttelt, so schüttle du Indra zum Ziele führendes Gut.« Rv. 3, 45, 4.

Fleisch *(māṁsa)* genoss man nur bei den grössern Festen und Familienfeierlichkeiten wie z. B. Hochzeit (Rv. 10, 85, 13), bei denen Thieropfer dargebracht wurden. Das Fleisch des Rindviehes *(ukshan, mahisha, vṛshabha)*, die gewöhnliche Opferspeise der Götter, war auch des Menschen hauptsächlichste Fleischnahrung. Seltener wird wohl der Genuss des Pferdefleisches gewesen sein, da diese Opfer weniger häufig vorkamen. Die Noth brachte manchmal dahin, sonst verachtete Speise zu geniessen; so klagt in einem Rv. 4, 18, 13 aufbewahrten Bruchstück ein Ṛishi (? Indra): »Aus Noth (Herabgekommenheit) kochte ich eines Hundes Eingeweide, nicht fand ich bei den Göttern einen Erbarmer; ich sah die Gattin, die nicht mehr herrlich war (d. h. die auch durch den Mangel gelitten hatte), da brachte mir der Falke das Madhu.«

Roh *(āma)* genoss man das Fleisch nicht mehr; man hatte einen Abscheu davor: *kravyād* (Fresser von rohem Fleisch) wird mit Dämonen und Zauberern zusammen genannt Rv. 7, 104, 2;

10, 87, 2 u. ö. im Av. Man briet *(pac)* es vielmehr am Feuer an Bratspiessen (*çūla; ni-han abhi çūlam* an den Bratspiess stecken): waren die einzelnen Glieder des Thieres gar *(pacyamāna)* und begannen den eigenthümlichen Bratengeruch zu entwickeln, so nahm man das Fleisch ab *(ni-har)*: »Welche genau achten auf das Ross, ob es gebraten ist, welche dann sagen: es duftet lieblich *(surabhi)*, nimm es herunter, welche die Bitten um Fleisch des Rosses erwarten: deren Preisgesänge sollen uns fördern« Rv, 1, 162, 12. Andere Theile wurden in Töpfen *(ukhā māṁspacanī)* gekocht *(pac)*; ob das Fleisch gar *(çṛtapāka)* sei, untersuchte man mit einem spiess- oder gabelähnlichem Geräthe *(nīkshaṇa)*. Die Fleischbrühe *(yūshan*, cf. lat. *jus)* wurde in Schüsseln und Töpfe *(pātra, āsecana)* gegossen und zweifelsohne genossen (Rv. 1, 162, 13).

Fische können nach dem, was an verschiedenen Stellen schon bemerkt ist, in vedischer Periode noch nicht zu den Nahrungsmitteln gerechnet werden; wohl aber in späterer Zeit, der die Yajustexte entstammen: Çatarudriya (V. S. 16 = T.S. 4, 5, 1—11) und Açvamedhakāṇḍa (V. S. 30).

Koch- und Essgeräthe waren einfach: *pātra* und *āsecana* lernten wir eben kennen; ersteres war aus Holz nach Rv. 1, 175, 3: »Gewaltig brenne den gottlosen Dasyu nieder mit der Flamme wie ein *pātra*«; es diente auch als Trinkgefäss. Irdene *pātra* sowohl ungebrannt als gebrannt waren gleichfalls im Gebrauch nach Av. 4, 17, 4. Der *caru* war ein mit Deckel *(apidhāna)* versehener Kessel; er hatte Haken *(aṅka)*, vermittelst welcher er übers Feuer gehängt wurde Rv. 1, 162, 13. Zum Opfer sowie zum Hausgebrauch diente der *gharma*; er war ehern *(ayasmaya)* und wurde ans Feuer gesetzt (*pra-varj* Rv. 5, 30, 15); Agni wird einem Kessel *(gharma)*, der voll Speise ist *(vājajaṭhara)*, Rv. 5, 19, 4 verglichen. *Sūnā* diente zum Fleischtragen (Rv. 1, 161, 10; Av. 5, 17, 14) und war wohl ein geflochtener *(sīv)* Korb. Die *ukhā* war irden, aus Thon gemacht *(mṛnmayī)* V. S. 11, 59, ebenso wohl die *sthālī* V. S. 19, 27. 86: »Schleudere sie hinweg (die Unholde) mit der Ferse wie eine ausschlagende Kuh einen Topf *(sthālī)* Av. 8, 6, 17. Eine Reihe Kochgeräthe finden sich noch erwähnt Av. 9, 6, 17.

GETRÄNKE.

Durst hat den vedischen Arier immer mehr gequält als Hunger. Ueberschwenglich werden zwar die Wasser gepriesen Rv. 1, 23, 16—23: in ihnen liegt *amṛta*, in ihnen liegen alle Heilmittel und der allerfreuende Agni, sie gewähren dadurch dem Körper Gesundheit, Schutz und langes Schauen der Sonne — den Durst jedoch mit ihnen zu löschen. fiel dem vedischen Volke ebensowenig ein wie den alten Germanen. Man badete sich in denselben (Rv. 1. 23. 23; 10. 9. 9) und die Kühe tranken von ihnen (Rv. 1. 23, 18): der Mann hatte anderes Getränke: Soma (= altb. *haoma*) und Surā (= altb. *hura*). Ersterer Trank entspricht annähernd unserm Wein. letzterer ist ein Gebräu wie Branntwein.

Hauptgetränk ist der Soma. *Kāmī hi vīraḥ sadamasya* (sc. *somasya*) *pītim* »immerdar begehrt der Held von ihm zu trinken« heisst es Rv. 2, 14, 1 von Indra; gewiss ist dies aber auch aus dem Sinne eines jeden vedischen Ariers gesprochen. Soma ist der männererfreuende (*nṛmādana*), ist eine weit bessere Arzenei noch als die »alle Heilsmittel enthaltenden« Wasser (Rv. 1, 23, 20): »Vom Soma, o Mitra und Varuṇa, habe ich bei Sonnenaufgang genommen; das ist Arzenei für den Kranken« Rv. 8. 72. 17. Kräftige Räusche (*çushmin mada*) kamen vor; trank doch Indra den Helden zum Vorbild sich solche an: »Wenn diese dann (die 100 oder 1000 Züge) zu starkem Rausche im Bauche sind, dann nimmt er (Indra) einen Umfang an wie der Samudra« Rv. 1, 30, 3. Sein somatrinkender Bauch. in den er das Getränk in Strömen hinuntergiesst (*ā varsh* Rv. 10, 96, 13), schwillt auf wie der Samudra Rv. 1, 8. 7. Man nahm tüchtige Züge, dass sich die Backen füllten: hundert. tausend solcher Züge lässt Indra hinunter strömen (*ā-rī* Rv. 1, 30, 2) wie die Flüsse in die Niederung; er ist daher *çiprin* »backig« und Freund seiner gleichfalls backigen. somatrinkenden Genossen (Rv. 1, 30. 11).

Der Soma wirkte auf den Geist belebend ein. er gab Muth und Selbstvertrauen*: »Im Rausche komme ich mir vor wie ein

* Cf. *çraddhā dattā somena babhruṇā* Av. 5, 7, 5.

Reicher«* sagt ein Sänger Rv. 8, 48, 6; im Rausche war man freigiebig: »Denn Rinder schenkt des reichen (Indra) Rausch« Rv. 1, 4, 2. Die Hülfe preist der Sänger am meisten, die die Açvin im Somarausch verleihen Rv. 1, 46, 12. Der Soma verhüllt, was nackt ist, er heilt was beschädigt: der Blinde sieht, der Lahme kommt von der Stelle (wenn er sich an ihm berauscht hat) Rv. 8, 79, 2; er verlängert das Leben endlos (ibid 6.).

Begeistert schildert Pragātha die Wirkungen des Somagenusses: »Wir tranken Soma, unsterblich wurden wir, zur Herrlichkeit gelangten wir, fanden die Götter; was kann uns jetzt Missgunst anhaben, was Beschädigung eines Sterblichen, o unsterblicher?** Wohl bekomm uns*** o Tropfen, wenn du getrunken bist, freundlich, o Soma, wie der Vater gegen den Sohn, wie der Freund dem Freunde weise, o weithingebietender, verlängere unsere Lebenszeit, o Soma. Ihr glänzenden, hilfreichen Tropfen, von mir getrunken, fügtet mich zusammen an den Gelenken wie Riemen den Wagen; sie sollen mich behüten, dass mein Fuss nicht strauchelt, sie sollen Siechthum fern von mir halten. Wie durch Reiben erzeugten Agni entflammtest du mich; erleuchte uns, mache uns glücklicher, denn von dir berauscht, o Soma, komme ich mir vor wie ein Reicher: möge ich zu Wohlstand gelangen. Verschwunden sind Siechthum und Krankheiten, in Furcht entwichen zitternd sie die beklemmenden; der Soma stieg mächtig in uns empor, wir sind angekommen, wo man das Leben verlängert (d. h. wir sind in dem Stadium des Rausches an-

* »Dies Lebenselixir macht den Bettler zum Steinreichen« Hâfiz.

** Rv. 1, 84, 4 wird Soma der beste, unsterbliche *(amartya)* Trank *(mada)* genannt, was Sāyaṇa höchst realistisch deutet: *somapānajanyo mado madāntaravanmārako na bhavati.* — Muir erinnert (ST. 3, 162) an Euripides' Cyclops 578 ff. bei obigem Vers:

Ὁ δ' οὐρανός μοι συμμεμιγμένος δοκεῖ
τῇ γῇ φέρεσθαι, τοῦ Διός τε τὸν θρόνον
λεύσσω τὸ πᾶν τε δαιμόνων ἁγνὸν σέβας.

*** *no hṛde* eigentlich »unserm Magen, unserm Innern«; *hṛd* ist öfters gleich *tanū* für ein persönliches Pronomen verwendet. Wie sehr der Sänger Grund zu dieser Bitte hat, ersehen wir aus Stellen wie Rv. 8, 2, 12: »Die getrunkenen (Somatränke) toben *(yudh)* in dem Magen *(hṛtsu)* wie Betrunkene bei der Surā«. Rv. 1, 168, 3 heisst es von den ungestümen Marut: »Nicht ruhen sie gleichwie die in den Magen aufgenommenen *(pīta)*, aus angeschwollenen Stengeln gepressten, hinausstrebenden (! aus dem Magen) Somatränke«.

gekommen, wo man Sorge und Krankheit vergisst, wo man der Zeit nicht mehr achtend fröhlich weiter trinkt?) Rv. 8, 48, 3—6. 11.* Der von blinder Leidenschaft hingerissene Spieler weiss nichts Höheres und Kostbareres dem Würfel an die Seite zu setzen als ein Trunk Soma, der vom Berge Mūjavant kommt Rv. 10, 34, 1; »Kühe gelten mir als Bhaga, Kühe gelten mir als Indra, Kühe sind wie ein Trunk des besten Soma« preist Rv. 6, 28, 5 ein Sänger den Inbegriff seiner Wünsche.

Oefters kam der Mann nach dem Vorbilde Indra's wohl etwas angetrunken *(çushmin)* nach Hause: »Angeschirrt sei dein rechtes und linkes Ross hundertkräftiger Indra; auf ihm (dem Wagen) eile zur geliebten Gattin, nachdem du dich am Soma berauscht hast« Rv. 1, 82, 5. Die Unterhaltung der Männer auf dem Nachhausewege war dann nicht immer die ruhigste: »Das reden lärmend die Presssteine bei der Einkehr und auf dem Gange (d. h. bei ihrer Arbeit) wie Trinker *(añjaspā* Schnelltrinker, Säufer) mit Lärm auf dem Wege« Rv. 10, 94, 13. »Wie ein Trunkener unverständlich redend *(vi-lap)* geht er hinweg« Av. 6, 20, 1. Die Räusche *(mada)* werden Av. 6, 30, 2 einigermaassen klassificiert in solche, welche (d. h. bei welchen die Menschen) herabhängende Haare haben *(avakeça)*, solche, welche struppige Haare haben *(vikeça)* und endlich die, welche den Menschen lächerlich machen *(abhihasya)*. Zwar flehten die Sänger zu Soma, dass er ihnen wohl bekomme (Rv. 8, 48, 12; 17, 6): »Soma verweile gern in unserm Magen *(rārandhi no hṛdi)* wie Kühe auf grasreicher Weide, wie ein Gatte in seinem Heim«

* In welch verschiedenem Sinne wird der letzte Pada (Rv. 8, 48, 11[4]) Av. 14, 2, 36 verwendet! Beim Besteigen des Ehebettes *(talpa)*, nachdem Viçvāvasu, der Hüter der Virginität glücklich weggescheucht ist, heisst es: »Es gieng der Gott zu dem entferntesten Standorte, wir aber *áganma yátra pratiránta áyuḥ*«! Eine solch verschiedene Verwendung ist nur dann begreiflich, wenn der Pada sprüchwörtlich geworden war als Ausdruck der höchsten Glückseligkeit und Wonne. Hierfür spricht auch Rv. 1, 113, 16, wo derselbe Pada in einem Hymnus an die Ushas vorkommt: »Erhebet euch, der belebende Geist kam zu uns, entfernt hat sich das Dunkel, es kommt das Licht; sie (die Morgenröthe) räumte den Weg für die Sonne zum Gehen: wir sind angekommen, wo man das Leben fortsetzt«. Es sind hier die Gefühle der Freude und des Dankes zusammen gefasst dafür, dass das nächtliche Dunkel mit den in ihm ihr Wesen treibenden Unholden glücklich geschwunden ist, und wieder aufs Neue das lichte Antlitz der Götter den Menschen lächelt.

Rv. 1, 91, 13; ihre Bitten wurden jedoch nicht immer erhört. Die Somatränke toben nicht nur im Innern, machen Lärm, wie Nackte in der Kälte schnattern, sie streben auch hinaus (Rv. 8, 2, 12; 1, 168, 3). Ein etwas ominöser Name ist daher Vamra (der Speier) Rv. 1, 112, 15, besonders noch durch das Epitheton *vipipāná* »der zu verschiedenen Malen (d. h. zu viel?) getrunken hat«.

Dem schwachen Sterblichen war es gewiss nicht übel zu nehmen, wenn er vom göttlichen Soma überwältigt und gezwungen wurde, ihn wieder frei zu geben; widerfuhr dies doch auch einmal dem Heldenvorbild Indra: »Indra hatte einst vom Soma des Tvashṭar übergewaltig getrunken und ging nach allen Seiten auseinander (schwoll auf); in Folge dessen wurde er der Sinne und auch des getrunkenen Soma's beraubt. Was er oben ausspie *(udávamīt)*, daraus entstanden die Hirsen *(çyāmākāḥ)*. Er ging nun den Prajāpati um Hülfe an; der brachte für ihn das aus Hirsenkörnern zubereitete Opfermus *(caru)* dar, das Soma und Indra angehört, und verlieh ihm dadurch Sinnesvermögen und Somatrunk. Der Sinneskraft und des Somatrunkes geht der verlustig, wer Soma ausspeit; für ihn den Somaspeier *(somavāmin)* soll man das Soma und Indra angehörige aus Hirsenkörnern zubereitete Opfermus darbringen. Soma und Indra geht er dadurch, einen Jeden mit dem gebührenden Theil um Hülfe an, und sie verleihen ihm wieder Sinneskraft *(indriya)* und Somatrunk« T.S. 2, 3, 2, 5, 6. Als eine Krankheit, die die Folge des zuviel genossenen Somatrunkes war, lernen wir V. S. 19, 10 Vishūcikā kennen: Indigestion mit Auslehrungen nach beiden Seiten d. h. nach oben und unten.* Nach Wise System pag. 300 ist es die Cholera in ihrer sporadischen Form. Die Sprüche für die Sautrāmaṇī d. h. die Ceremonie, die ursprünglich zur Sühne der üblen Folgen des zuviel genossenen Somatrunkes bestimmt war, finden sich V. S. 19—21.**

---

* *Vishu sarvatra añcati gacchati vishūcī saiva vishūcikā rogaviçeshaḥ* Mahīdhara.

** Auch die oben erwähnte Stelle Rv. 1, 23, 16—21 mit ihrem überschwenglichen Preis der Wasser: »In den Wassern liegen alle Heilmittel, sagte mir König Soma« Rv. 1, 23, 20; Av. 1, 6, 2 bekommt dann einen rechten Sinn, wenn wir diesen Preis der Wasser im Munde eines Sängers

Die wunderbare Kraft dieses berauschenden Trankes auf den Geist belebend einzuwirken, wurde schon im hohen Alterthum als etwas Göttliches in ihm angesehen: er wurde daher Opfertrank und vergöttlicht, in allen Wesen, selbst den Āditya, ist er wirksam: »Durch Soma sind die Āditya stark, durch Soma ist die Erde gross« Rv. 10. 85. 2. Vgl. Whitney Journ. of Americ. Or. Soc. 3. 299. —

In spätern Liedern des Rigveda bezeichnet Soma auch den Mond; über Entstehung dieses Gebrauches siehe Wtb. s. *indu*. Die Bezeichnung entsprang nicht dem Volke und ist auch unter ihm nicht verbreitet; als Frucht und Eigenthum priesterlicher Speculation ergibt sie sich aus Rv. 10, 85, 3: »Soma zu trinken meint einer, wenn man das Kraut auspresst; der Soma, den jedoch die Priester kennen *(brahmāṇaḥ)*, von dem geniesst nimmer einer«. Die Stellen, in denen Soma im Rigveda »Mond« bedeutet, sind gesammelt im Wtb.; doch lassen einige derselben auch andere Erklärung zu. Vergleiche Muir ST. 5, 270 ff.

Der berauschende Trank wurde gewonnen aus dem Kraute *(andhas, aṁçu)* einer Pflanze: *soma*.* Heutigen Tages benutzt man in Indien, wo der Somatrank nur noch beim Opfer verwendet wird, eine milchhaltige Art Sacrostemma; nach Haug ist es ein kriechender und sich etwas schlingender Halbstrauch mit einer Reihe von blattlosen Schossen, die einen säuerlichen Milchsaft enthalten. Es ist jedoch höchst zweifelhaft, ob dieses Kraut in den hohen Sitzen des vedischen Volkes oder gar der Indo-Éranier wuchs; vermuthlich hat im Laufe der Zeit mit veränderten Wohnsitzen auch die Pflanze gewechselt. Çatap. Br. 4, 5, 10, 4 erfahren wir geradezu, dass, für den Fall man keine Somapflanzen (*çyenahṛta,* vgl. *çyenābhṛta soma* Rv. 1, 80, 2) erlangen könne, man *ādāra* pressen solle; Kāṭh 34, 3 und Çatap. Br. 14, 1, 2, 12 wird auch *pūtīka* als Substitut genannt; noch andere Pflanzen Kāty. Çr. 25, 12, 19. Dass man jetzt in Indien

---

denken wie des Kāṇviden Pragātha, dem König Soma zu sehr gemundet hatte. Wie sollte sonst Soma zu solchen Rathschlägen kommen.

* Litteratur: Windischmann Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss. 1846, S. 127 ff.; Stevenson Translation of the Sāma-V. p. 4; Haug Göttinger Gelehrt. Anz. 1875 Stück 19, Seite 584 ff.; Grassmann Rigv. 1, p. 15.

die ursprüngliche Somapflanze nicht mehr hat, darauf weist ganz deutlich Haugs Mittheilung hin; nach ihm hat der gegenwärtig in Poona verwendete Saft einen sehr herben Geschmack, der zwar bitter, aber nicht sauer ist. Als Getränke ist er geradezu abscheulich: »I tasted it several times, but it was impossible for me to drink more than some teaspoons full«. Ein solches Getränk hätte nimmermehr den Beinamen *madhu* erhalten können, den es im Rigveda führt, hätte schwerlich seinen Trinkern so gemundet, wie die oben ausgehobenen Stellen bezeugen.

Die Somapflanze wuchs auf Bergen *(girishṭhā)*, wesshalb dieselben das Beiwort *somapṛshṭha* »den Soma auf dem Rücken tragend« führen (Av. 3, 21, 10): »An den Himmel setzte er (Varuṇa) die Sonne, auf den Berg die Somapflanze« Rv. 5, 85, 2; cf. 9, 62, 4. Als besonders vorzüglich galt die auf dem Berge Mūjavant vorkommende Rv. 10, 34, 1. Der Stengel und die Schösslinge *(aṁçu)* der Pflanze wurden, ehe sie zum Pressen kamen, mit Wasser begossen oder auch in Wasser gelegt, damit sie anschwollen: »Schwill an berauschender Soma mit allen deinen Schossen« Rv. 1, 91, 17; »die Glieder dieses sollen stark werden *(vardhantām)*, wie der Stengel der Somapflanze soll dieser strotzend werden *(āpyāyatām)* Av. 5, 29, 12. 13. Sodann brachte man sie, die *somāsastṛptāṁçavaḥ* »die Somapflanzen mit gesättigten« d. h. aufgeschwollenen Stengeln und Schösslingen in die Presse: »Wenn die Somaschösslinge angeschwollen sind, dann werden sie gemolken wie Kühe mit Eutern« Rv. 8, 9, 19.

Die Presse *(camū)** war höchst einfach. Auf einer ausgebreiteten Kuhhaut *(gavi, gavāṁ tvaci)* lag ein Brett, auf welches die Schösslinge geworfen wurden: »Legt den König der Kräuter aufs Holz, legt einen Brunnen an ohne zu graben« Rv. 10, 101, 11;

---

* Grassmann's Ansicht (Rigveda 1 S. 15), dass *camū* zwei Gefässe bezeichne, in die der filtrierte Saft vom Fell abfloss, ist unhaltbar; eine Stelle statt mehrerer mag dies zeigen: »Gleich einem Wagenross wurde ausgesandt auf die Seihe der in (zwischen) den beiden *camū* gepresste« Rv. 9, 36, 1. Das Pressgeräth heisst Av. 9, 6, 16 *abhishavanī*, Av. 5, 20, 10 *adhishavana:* »Wie auf dem Kelterbrett der Pressstein auf den Somastengeln, so tanze du, o Trommel, auf der Feinde Habe«. Der Dual *adhishavane* deutet die zwei Bretter an V. S. 18, 21. Vgl. noch Rv. 1, 28, 2: »Wo die beiden Kelterbretter angebracht sind wie zwei weibliche Schenkel, dort verschlingt Indra die vom Mörser gepressten Tränke«.

mit einem zweiten Brette wurden sie bedeckt und durch Steine *(adri, grāvan),* die man mit den Händen schwang, zwischen beiden zerquetscht, dass der Saft auf die untergebreitete Haut lief; öfters kam es auch vor, dass nur ein einzelner, dann aber um so gewichtigerer Stein von beiden Händen gepackt wurde (Rv. 10, 101, 11). »Die von den Steinen ausgequetschten, auf der Kuhhaut erscheinenden (Tropfen) führten uns rauschend von allen Seiten Labung *(ish)* zu, sie die Gut verschaffenden« Rv. 9, 101, 11. »Dieser Soma springt munter (spritzt) unter den Presssteinen auf der Kuhhaut (Rv. 9, 66, 29). »Die zehn Finger schirren die beiden Arme an den Pressstein, die schönhändigen, welche die beiden Bereiter des Soma sind; der schön verzweigte, glänzende Schoss lässt den strahlenden, bergentsprossenen Madhusaft entströmen« Rv. 5, 43, 4. »Sie die Somastengel zerkauenden (Presssteine) begrüssen Indra's Falbenpaar; den Stengel melkend sitzen sie auf der Kuhhaut« Rv. 10, 94, 9.

Der trübe und mit Fasern oft noch vermengte Saft — er heisst *aruṇa* röthlich Rv. 7, 98, 1, *babhru* braun Rv. 9, 63, 4 — wurde sodann aus der Kuhhaut in ein Gefäss *(amatra)* gegossen: »Dieser Soma in der *camū* gepresst wird in das *amatra* umgegossen« Rv. 5, 51, 4. Behufs Läuterung schüttete man ihn sodann über die Somaseihe *(pavitra);* dieselbe war aus Schafwolle gewoben oder geflochten,* heisst daher auch *pavitra avyaya, vāra avyaya, vāra avya, vāra avyaḥ, romāṇi avyā.* Von Fasern und dergleichen gereinigt floss der Soma in eine hölzerne Bütte ab; diese ganze Vorrichtung befand sich ebenfalls auf einer Kuhhaut: »Diese gossen sie euch beiden (Vāyu und Indra) aus über die Seihe, die schnellen, die nach euch verlangenden über die Schafwolle. die Somaströme über die Schafhaare« Rv. 1, 135, 6. »Fliesse dem Indra zum Tranke über die Schafhaare, dich niederlassend auf dem Sitz in den Hölzern (*vaneshu* d. h. in der hölzernen Bütte)« Rv. 9, 62, 8. »Geläutert wird der Soma durch die Wolle

* Für geflochtene Somaseihe scheint mir ausser der Benennung *romāṇi avyā* noch der zweimal vorkommende Ausdruck *hvaras* zu sprechen: »Er fliesst über die *hvaräṁsi*« Rv. 9, 3, 2. »Die schnellen, braunen werden ausgegossen über die *hvarāṁsi*« Rv. 9, 63, 4: Roth im Wtb. sieht darin »Bügel, Bögen, eine Vorrichtung an der Somaseihe, etwa die in den Rahmen befestigten rundgebogenen und durchflochtenen Ruthen«.

des Schafes auf der Kuhhaut« Rv. 9. 101. 16. Die drei Stadien der Somagewinnung werden öfters in ihrer Reihenfolge genannt: »Durch die Männer geschüttelt (geht auf die in Wasser gespülten, aufgeschwollenen Stengel), durch Steine gepresst, mittelst der Schafwolle geläutert, ist er wie ein in den Flüssen gereinigtes Ross« Rv. 8, 2, 2.

Zum Schluss erhielt der gereinigte *(pavamāna)* Saft noch eine Zumischung *(āçir, abhiçrī)* von frischgemolkener, warmer Milch: hierdurch bekam er eine liebliche Farbe, legte gleichsam ein Schmuckgewand an: »Wie Könige durch Preisgesänge verherrlicht werden, so wird der Soma durch die Milch verschönert *(añj)*« Rv. 9, 10, 3. »Schmuck ist die Pflanze, von Göttern wird sie begehrt; in den Wassern wird der Stengel abgespült, von den Männern gepresst: schmackhaft machen ihn (den Somasaft) die Kühe durch ihre Milch« Rv. 9. 62, 5.* So hiess das Getränke *soma gavāçir*. Neben dieser am häufigsten vorkommenden Verwerthung des Somasaftes kannte man noch eine andere; statt der Milch erhielt er eine Zumischung von *yava*, d. h. wohl, dass ein Absud von Korn oder Gerste ihm zugeschüttet wurde. In solcher Gestalt ist er *soma yavāçir* und wird einige Male neben dem *soma gavāçir* genannt. Auf ihn geht auch folgende Stelle: »Der gepresste Somasaft ist am besten gemischt, bei welchem *(yasmin* zu ? in welchem) eine *pakti* (gekochtes Gericht?) gekocht wird, in (?) welchem Getreideköner sind *(dhānā)*« Rv. 6, 29, 4. Welches die Zubereitung des *soma tryāçir* war (Rv. 5, 27, 5), wissen wir nicht. Nach Roth im Wtb. bedeutet es »mit 3 Milchtränken gemischt«, ähnlich Ludwig Rigveda 1, p. 385; nach Sāyaṇa sind *dadhi* (saure Milch), *saktu* (Gerstengrütze) und *payas* (Milch) die Zumischungen. Als *rūpaṁ somasya* gelten V. S. 19, 21 Getreidekörner *(dhānāḥ)*, Mus *(karambha)*, Gerstengrütze *(saktu)*, geröstete Waizenkörner *(parīvāpa)* Milch *(payas)*, saure Milch *(dadhi)*, Milchklumpen *(āmikshā)*, Molken *(vājina)* und Honig *(madhu)*; hier ist jedoch nur noch

* *Andhas* die Somapflanze als »blühend« (gr. ἄνθος), *aṁçu* insofern sie Stengel und Schösslinge hat, werden nebst *soma* gleichbedeutend verwendet. Daher substituiert der Sänger im zweiten Pada für *andhas* in Gedanken *aṁçu* und im dritten werden wir wohl *somampavamānam* als Object ergänzen müssen.

vom Soma beim Opfer die Rede, das hochgefeierte Getränk war er nicht mehr. Vergl. auch V. S. 8, 54 ff.

Für gewöhnlich wurde der Somatrank gleich nach der Zubereitung genossen: erwähnt wird jedoch auch öfter der *soma tiroahnya,* der zum Zweck der Gährung einen Tag über gestanden hatte.

Das Ritual kennt 3 Somakelterungen *(savana):* Morgen-*(prātar),* Mittag-*(madhyaṁdine)* und Abend-*(tṛtīya)*kelterung. Den Soma zum Abendopfer gewann man durch einen Aufguss auf die Trester *(ṛjīsha)* und nochmalige Auspressung derselben T.S. 3, 2, 2. 1; 6, 1, 6, 4.

Gefässe zur Aufbewahrung des Somatrankes sind *droṇa* Somakufe; *camasa* war von Holz (*vṛkshāt* Rv. 10, 68. 8, heisst *dru* Rv. 1, 161, 1), *kalaça;* ein bestimmtes Hohlmass hiess *khārī:* neben vielem andern wünscht sich Vāmadeva auch 100 solcher voll Soma Rv. 4, 32, 17.

Als zweites geistiges Getränk kannte das vedische Volk Surā. Woraus dasselbe hergestellt wurde, ist unbekannt; vielleicht ist es der *dhānya rasa* (Av. 2, 26, 5) ein aus Korn oder Gerste — jetzt in Indien Reis — gewonnener Branntwein; in der *kārotara* wurde es geklärt (? Rv. 1, 116, 7). Neben dem Soma, der bei Opfern und an Festtagen genossen wurde* und ein kostspieligeres Getränk war, weil man das Kraut nicht immer leicht bekam, war Surā der Trank an gewöhnlichen Tagen.** Wenn die Männer in der Sabhā sassen und spielten, wurde Surā genossen: »Surā, aufbrausender Zorn *(manyu),* Würfel *(vibhīdaka)*« sind nach Vasishṭha Ursachen mancher Vergehen Rv. 7, 86, 6. Surā und Würfel oder Surā und Sabhā werden daher häufiger zusammen genannt Av. 6, 70, 1; 14, 1, 35; 15. 9, 1. »Wie

---

* *οἶνόν τε γὰρ οὐ πίνειν, ἀλλ' ἐν θυσίαις μόνον· πίνειν δ' ἀπ' ὀρύζης ἀντὶ κριθίνου συντιθέντας* Megasth. bei Strabo 15, 1, 53 (pag. 709). Hier ist natürlich eine Art Arrac gemeint, was aber nicht im Geringsten beweist, dass das vedische Getränk Surā aus Reis bereitet wurde; sein Anbau war, wie Seite 239 gezeigt, in älterer Zeit unbekannt.

** Taitt. Br. 1, 3, 3, 2 heisst Soma die beste Nahrung der Götter, Surā der Menschen; sie sind ein Paar, Mann und Weib *(Pumān vai somaḥ strī surā)* ibid. 1, 3, 3, 4.

Trunkene (*durmadāsaḥ* die einen schlimmen Rausch haben) bei der Surā kämpfen sie« Rv. 8, 2, 12; cf. Tacitus Germania 22. Von Surāgenuss übermüthig (*surāçū*) schmähen die Menschen die Götter Rv. 8, 21, 14. — Als die Götter das dem Gebet (*brahman*) und der Speise (*anna*) anhaftende Böse (*çamala*) entfernten, da wurde das dem Gebet anhaftende Böse zu Lobstrophen (*gāthā nārāçaṁsī*), das der Nahrung anhaftende Böse zur Surā Kāṭh. 14, 6; Taitt. Br. 1, 3, 2, 6—7.

Bei der Vorliebe der Inder zu diesem Getränk lässt es sich leicht begreifen, dass die Zubereitung desselben auch zu einem Gewerbe sich erhob: so finden wir denn auch V. S. 30, 11 den Surākāra »Branntweinbrenner, Destillateur«. Sein Haus bildet die älteste Art indischer Privatwirthshäuser: »In der Sonne hänge ich das Gift auf wie einen Schlauch in dem Hause des mit Surā versehenen (in einer Destillation)«, heisst es Rv. 1, 191, 10 in einem Hymnus, der sich durch seine Stellung sowie seine sonstigen Bezüge als zu den jüngsten Theilen der Sammlung gehörig ergibt.

Neben diesen Hauptgetränken begegnen wir im Atharvaveda und in den Yajustexten noch andern weniger genau bestimmbaren.

Kīlāla. Die Süssigkeit (in übertragenem Sinne), die in der eingeschenkten Surā und im Kīlāla liegt, die wünscht sich ein Sänger Av. 6, 69, 1. Der Surākāra wird V. S. 30, 11 dem Kīlāla geweiht; es muss demnach der Kīlāla ein ähnlicher Trank wie Surā gewesen sein. Häufiger wird Kīlāla von dem himmlischen Trank gebraucht. V. S. 2, 34; 20, 65; Av. 4, 26, 6; 27, 5. Eine Art Rum?

Parisrut. Rv. 9, 1, 6 ist *parisrut* Beiwort des Soma: »überfluthend, schäumend« und erscheint auch noch an einigen anderen Stellen als Adjectivum. Im Atharvaveda und den Yajustexten ist sie jedoch ein bestimmtes, gegohrenes Getränke, »weder Soma noch Surā« Çatap. Br. 5, 1, 2, 14. Nach Mahīdhara zu V. S. 2, 34 wird sie aus Kräutern gewonnen (*pushpebhyo niḥsṛtaṁ sāram*). Parisrut scheint besonders das Familiengetränk gewesen zu sein: »Zu ihm (dem neuerbauten und zum Einzuge fertig dastehenden Hause) ist der zarte Knabe, zu ihm das Kalb mit den Hausthieren insgesammt gekommen; zu ihm ist ein Krug Parisrut, zu ihm sind sie mit Töpfen saurer Milch gekommen«

heisst es Av. 3, 12, 7 in einem Segenspruch. Diese Vermuthung wird durch Av. 20, 127. 9 bestätigt: »Was soll ich dir vorsetzen, saure Milch *(dadhi)*, Rührtrank *(mantha)* oder Parisrut? so fragt das Weib den Gatten im Reiche des Königs Parikshit«. Vergleiche V. S. 19, 50; 20, 59; 21, 29.

Rv. 1, 166, 9 *aṁseshvā vaḥ prapatheshu khādayaḥ* übersetzt Wilson Rigveda-Saṁh. II, 151 »at your resting-places on the road refreshments (are ready)« und bemerkt hierzu: *prapatheshu khādayaḥ* the expression is worthy of note, as indicating the existence of accomodations for the use of travellers; the *prapatha* is the choltri of the south of India, the serāi of the Mohammedans, a place by the road-side where the traveller may find shelter and provisions«. Was von dieser Bemerkung über *prapatha* als einer Schenke oder eines Gasthauses an der Landstrasse zu halten ist, mag Rv. 10, 17, 4 zeigen, wo dem Gestorbenen bei seiner Reise in die jenseitige Welt zugerufen wird: »Pūshan beschütze dich *prapathe*, d. h. auf deiner Reise; wo die Frommen vereint sind, wo sie hingiengen, dorthin soll Gott Savitar dich versetzen«. *Khādi* nimmt Wilson nach Sāyaṇa für Speise, was es nirgends heissen kann; vgl. M. Müller Hymns to the Maruts 1, 102. 218 ff. Will man nicht unter Vergleich von Rv. 5, 54, 11 *prapadeshu* mit Roth s. *prapatha* lesen, so ist zu übersetzen: »Auf den weiten Fahrten tragt ihr Spangen (oder Waffen) an den Schultern«.



KAPITEL X.

VERGNÜGUNGEN.

SPIEL.

Hauptvergnügen der Männer, wenn sie zusammen kamen, war das Würfelspiel; es wurde wie bei den Germanen so leidenschaftlich getrieben, dass mancher Habe und Gut und zuletzt seine eigene Person verspielte. In dem schon vielfach übersetzten Liede Rv. 10, 34 schildert ein Spieler selbst diese unglückselige Leidenschaft. Nichts hilft die Strafe des Vaters an dem lüderlichen Sohne (Rv. 2, 29, 5), nicht rührt es den Spieler, dass sein Hausstand zurück geht, kalt bleibt er dagegen, dass andere auf seine Gattin ihre Begierden richten, frühmorgens erhebt er sich und fröhnt der Spiellust bis zum Abend. Von der Leidenschaft, mit der man des Spieles pflegte, zeugt auch der Umstand, dass Niederlage im Spiel *(akshaparājaya)* auf gleiche Stufe mit Verhungern und Verdursten gestellt wird Av. 4, 17, 7. Einzelne waren so auf das Spiel versessen, dass sie nicht aus der Sabhā wichen; man nannte sie scherzhaft *sabhāsthāṇu* »Pfosten an der Sabhā, am Spielhaus« V. S. 30, 18.*

Ueber die Einrichtung des Würfelspieles erfahren wir aus unsern Quellen wenig Sicheres. Nach Rv. 1, 41, 9 verwendete man 4 Würfel *(aksha)*. Ein Spiel mit 5 Würfeln *(aya)* liegt vor

---

Litteratur: Roth ZDMG. 2, 122 ff.; Weber Ind. Stud. 1, 284 ff.; Muir ST. 5, 429 ff.

* *Sabhāyāṁ sthiraḥ* Mahīdhara; *adevanakale 'pi sabhāṁ yo na muñcati so'yaṁ stambhasamānatvātsabhāsthāṇuḥ* Sāy. zu T. Br.

V. S. 30, 18: *aksharājan* (d. h. *kali*),* *kṛta, tretā, dvāpara, āskanda* heissen die Würfel. die T.S. 4, 3, 3, 1—2 als *kṛta, tretā, dvāpara, āskanda, abhibhū* aufgezählt werden. Ausser dem Spieler (*kitava*) selbst werden dabei noch genannt *ādinavadarça, kalpin, adhikalpin, sabhāsthāṇu.* Ersteres gibt Roth im Wtb. durch »auf des Mitspielers Unglück absehend«, Weber ZDMG. 18, 282 im Anschluss an Sāyaṇa's *maryādāyām devanasya drashṭāram parīkshakam* mit »ein auf die Fehler beim Spiel achtender«; Mahīdhara sagt: *ādinavo doshastam paçyati tathābhūtaḥ. Kalpin* und *adhikalpin* sind Mahīdhara ganz unklar; Weber l. c. übersetzt etymologisierend »Ordner, Oberordner«. Ueber *sabhāsthāṇu* ist schon gesprochen. Die Stelle Rv. 10, 34, 8 *tripañcāçaḥ krīḷati vrāta eshām* ist wenig klar: »Aus 53 bestehend spielt ihre Schaar« gibt, sei es nun. dass man 53 auf die Zahl der Augen oder auf die Zahl der Würfel beziehe, beiderseits keinen rechten Sinn. Einfacher gegestaltete sich unsere Stelle, wenn man *tripañcāças* als Adverb fassen könnte: »zu je 3 mal 5«, oder »zu je 15«: vgl. *trishapta* 21 Av. 1, 1, 1. In ersterem Falle liesse sich an ein Spiel mit 3 Würfeln denken, von denen jeder einzelne 5 Flächen enthielte. In letzterem Falle lernten wir nur, dass jeder Würfel 15 Augen hatte; Zahl der Würfel und Flächen auf jedem einzelnen bleiben dabei unbestimmt. Beides passte vortrefflich. Als Würfel wurden nämlich die Nüsse des Vibhīdakabaumes benutzt (Rv. 10, 34, 1. 7, 86, 6): »Die Nüsse des Vibhītaka haben die Grösse einer Muskatnuss, und sind nach Abnahme der äusseren Bedeckung beinahe rund, mit 5 nicht scharf eingedrückten Seitenflächen« Roth ZDMG. 2, 123. Denken wir uns nun jede der fünf Flächen der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen. so bekommen wir für einen Würfel die Zahl 15. Diese Combinationen werden jedoch höchst unsicher durch Av. 19, 34, 2; hier liest der Roth'sche Text »*Akshakṛtyāstripañcāçīḥ çatam kṛtyākṛtaçca ye*«. Demnach müsste man *tripañcāçaḥ* auch in Rv. 10, 34, 8 als Adjectivum fassen, nicht als adverbiale Bildung eines *tripañca.* Aber auch für den Fall, dass wir es in der Stelle des Atharvaveda nicht mit einer Conjectur Roth's zu thun haben — als handschriftliche Lesart ist angegeben *jāgṛtsyāstri* —, gibt

---

* Cf. *kaliḥ sarvānayānabhibhavati* Çatap. Br. 5, 4, 4, 6.

es immer noch einen Ausweg, um dem ganz unerklärlichen und unwahrscheinlichen »53 zählend« zu entgehen, wenn wir uns entschliessen *ça* in *tripañcāça* als Taddhita wie in ved. *yuvaça*, *etaça* zu fassen: vgl. Benfey Vollst. Sanskritgr. § 563. 9.

Die Würfel wurden mit der Hand auf eine Vorrichtung geworfen, die *iriṇa* (Rv. 10. 34. 1. 9) heisst: nach der Fertigkeit im Spiel und der Beliebtheit desselben zu urtheilen, haben wir eher einen Spieltisch oder ähnliches, als eine blosse »Rinne« oder »Vertiefung« darin zu sehen. Av. 5, 31, 6: 6. 70, 1 heisst das Würfelbrett *adhidevana*: ob in *akshāvapana* Çatap. Br. 5. 3, 1, 11 auch das »Spielbrett« oder etwa ein »Knobelbecher« zu suchen ist, bleibt zweifelhaft.

Würfellieder im Atharvaveda sind 4, 38; 7. 50; 7, 109; dieselben sind jedoch zu allgemein gehalten, um speciellere Angaben zu liefern.* Als besondere Liebhaberinnen und besonders glücklich *(sādhudevin)* im Spiel gelten die Apsaras; sie werden daher vom Spieler zur Hülfe gerufen Av. 4, 38. Einer der angezogenen Sprüche des Atharvaveda (7, 50) lautet:

»Wie das himmlische Geschoss (Blitz) den Baum unwiderstehlich trifft, so wünsche ich heute die Spieler mit den Würfeln unwiderstehlich zu schlagen. 1.

Von den vermögenden und unvermögenden Leuten, den widerstandslosen, soll von allen Seiten Gut kommen, Gewinn in meine Hand. 2.

Ich habe dir abgewonnen das *saṁlikhita* (—?) und die *saṁrudh* (—?), wie ein Wolf das Schaf zerzaust, so mache ich deinen Gewinn klein. 5.

Der Gewinn ist in meiner rechten Hand, Gewinnen ist in die linke gelegt: möchte ich Rinder gewinnend sein, Rosse gewinnend, Schätze und Gold gewinnend. 8.

---

* Ueber Würfelspiel vergleiche noch Mahīdhara zu V. S. 10, 28, Sāyaṇa zu Çatap. Br. 5, 4, 1, 6. Ein Spiel Namens Pañcikā beschreiben die Calcuttaer Scholien zu Pāṇini 2, 1, 10 folgendermassen: »*Pañcikā nāma dyūtiviçeshaḥ pañcabhiḥ kapardairbhavati* | *tatra yadā sarva uttānāḥ patantyavāñco vā tadā pātayitānyaṁ jayati* | *tasyaivānyathāpāte sati pātayitānyena jīyate* | *akshenedaṁ na tathā vṛttam yathā pūrvaṁ jaye*«. Kaiyaṭa der Commentator des Mahābhāshya hat folgendes zu demselben Sūtra: *pañcikā nāma dyūtaṁ pañcabhirakshaiḥ çalākābhirvā bhavati, tatra yadā sarva ekarūpāḥ patanti tadā pātayitā jayatyanyathā tu pāte parājīyate.*

O Würfel, gebt einträgliches Spiel, das eine milchreiche Kuh: verknüpft mich mit des Gewinnes Strom wie den Bogen an die Sehne.« 9.*

Die Technik des Spielers *(kitava)* war bedeutend; solche, die eine gewisse Kunstfertigkeit gewonnen hatten, hiessen *çvaghnin*: »Durch den alles Bewegliche geschaffen ist, der den Barbarenstamm beseitigte, der, wie ein kunstreicher Spieler den Preis einstreicht, siegreich der Gottlosen Besitzungen (an sich nahm), der, o Stammesgenossen, ist Indra« Rv. 2, 12, 4. »Um Schätze zu erlangen wie ein kunstfertiger Spieler, wollen wir die Frommen, o mit dem Donnerkeil bewaffneter, durch dich im Kampfe obsiegen« Rv. 4, 20, 3. Zum Spielhaus ging der Spieler mit dem Gedanken: »werde ich gewinnen« (Rv. 10, 34, 6) und um Rinder, Rosse, Habe, Gold (Av. 7, 50, 8) zu gewinnen, scheute er kein Mittel.

Kein Laster ist daher so häufig als Betrug im Spiel: »Wenn wir wie Spieler im Spiel betrogen haben (*rip* »anschmieren«), sei es bewusst, sei es, dass wir es nicht wissen« Rv. 5, 85, 8; »wenn ich ein falcher Spieler *(anṛtadeva)* war« Rv. 7, 104, 14. »Die immer von neuem geborene Ushas und doch uralte schmückt sich mit demselben Gewande (Hülle); wie ein kunstreicher Spieler die Würfel unbemerkt verschwinden macht, ebenso reibt die Göttin des Menschen Leben auf« Rv. 1, 92, 10.** »Was im Spiel vor sich gegangen ist *(akshavṛtta)*, erlasst uns dies« Av. 6, 118, 2. »Was wir mit den Händen an Frevel verübten, voll Verlangen, um die Zahl der Würfelaugen (den Gegner) zu betrügen (? *upalipsamānāḥ)*« Av. 6, 118, 1. Charakteristisch ist auch, dass in späterer Zeit *dhūrta* schlau, listig, verschlagen, betrügerisch,

* Vers 3 und 4 haben mit dem Würfelliede keine weitere Berührung als dass sie Bitte um Sieg enthalten; sie zeigen anderes Metrum und finden sich Rv. 5, 60, 1; 1, 102, 4. Vers 6 und 7 haben gleichfalls anderes Metrum, der eine Vers (7) keine Beziehung zum übrigen Spruch; beide kommen mit abweichenden Lesarten auch Rv. 10, 42, 9—10 als Bruchstück vor.

** Das Tertium liegt darin, dass beides nicht bemerkt wird; unbemerkt nagt ein Tag nach dem andern am Leben des Menschen, wie auch ein kunstreicher Spieler — wozu wäre er sonst *kṛtnu?* — den Betrug ausführt. Benfey's Auffassung Or. u. Occ. 2, 257 scheint mir nicht wohl möglich. Bollensen übersetzt Or. und Occ. 2, 464: »Die göttliche macht hinfällig das menschliche Leben und nimmt es hinweg wie der glückliche Spieler den Gewinn«.

Betrüger, Schelm einfach für »Spieler« gebraucht wird; Mahīdhara zu V. S. 30, 18 verwendet es zur Erklärung von *kitava*. Mit Recht zählt daher Vasishṭha Rv. 7, 86, 6 den Würfel neben dem Trunk *(surā)*, dem Zorn und dem Unverstand als Hauptquelle der Vergehen gegen Varuṇa's Ordnung auf.

Der Gegner im Würfelspiel *(dīv, devana)* hiess *pratidīvan* oder *antideva;* einen Vortheil *(prahā)* erlangt man beim Spiel durch höher würfeln *(ati-div)* Rv. 10, 42, 9. Der Gewinn überhaupt ist *kṛta, kṛtaṁ vi-ci* bedeutet Gewinn aufhäufen. Der beim Wurf auf dem Spiele stehende Preis ist *laksha* Rv. 2, 12, 4; *adyūtya* ist unglückliches Spiel: »In unglücklichem Spiele rufe ich euch um Hülfe an« Rv. 1, 112, 25; dasselbe wird, wie wir sahen, Verhungern und Verdursten gleichgesetzt.*

TANZ.

Ein Vergnügen beider Geschlechter war der Tanz: Bunte Gewänder legt zum Schmuck die Ushas an wie eine Tänzerin *(nṛtū)* Rv. 1, 92, 4. Tanzen heisst *nart;* obwohl seiner etwas selten im Rigveda Erwähnung gethan wird, muss es doch sehr beliebt gewesen sein. Bei der Leichenfeier (Rv. 10, 18, 3) charakterisiert der sprechende Liturg den Unterschied der Lebenden von dem Gestorbenen: »Wir aber gehen wieder (d. h. nachdem diese Feier abgehalten ist) hin zu Tanz und Scherz.« Das regelmässige Auf- und Niedergehen der Somapresssteine *(grāvāṇaḥ)* wird mit dem Tanz verglichen, wobei die 10 Finger, die dieselben umfassen, als Tänzerinnen gelten: »Laut schwatzen sie über dem berauschenden Soma, den Indra anschreiend; denn sie fanden ja das Madhu. Nachdem die verständigen sich umfasst, mit den

* Gar Manchem aus dem vedischen Volke wäre, wenn ihm eine gütige Fee oder ein auf Erden pilgernder Herrgott die Gewährung dreier Wünsche zugesagt hätte, die Wahl nicht schwer gefallen: Bei einem Leben von hundert Herbsten Glück im Würfelspiel, Freuden des Surāgenusses und Reichthum an Rinderheerden. So fleht Av. 14, 1, 35 der Bräutigam die Götter an, die künftige Gattin zum Muster aller Vollkommenheit zu machen; dies spricht er aus in dem Wunsch: »Welcher Reiz in den Würfeln weilt, welcher in die Surā ist hineingelegt, welcher Reiz in den Rindern ruht, damit, o Açvin, zieret sie«. Wie ganz anders sind die Wünsche des Naciketas in der Kathopan. 1, 9 ff.

Schwestern tanzen sie, laut die Erde erdröhnen lassend durch ihr Lärmen. Wie die Adler unter dem Himmel schrieen sie, wie schwarze (Mäuse ?) in ihrem Bau tanzten sie lustig« Rv. 10, 94, 4, 5. »Sie, auf der die Sterblichen singen und tanzen, allerlei Lärm dabei verursachend, auf der Kampfgeschrei ertönt, auf der die Trommel wirbelt: sie die Erde soll unsere Nebenbuhler wegtreiben« Av. 12, 1, 41.

An kunstvolle Tänze in Sälen aufgeführt dürfen wir nicht denken. Wenn Feld und Wiese in Grün gekleidet war, ein Götterfest begangen wurde oder aus anderen Anlässen die Arbeit ruhte, dann schmückten sich Jungfrauen (Rv. 1, 92, 4; 1, 123, 11) und Jünglinge und eilten auf den Anger oder unter die weitschattige Dorfficus *(supalāça vṛksha)* zum Reigen. Lustig ertönten die Klänge der Cymbeln,* und sich gegenseitig umfassend *(samrabh)*, Dirne und Bursche, schwingen sie sich herum. Von dem Lärm der Tanzenden, dem Tönen der Musik,** die wohl durch Jauchzen begleitet war (Av. 12, 1, 41), erdröhnte der Erdboden; nicht eher ruhte man, als bis eine dicke Staubwolke die tummelnde Gesellschaft umwirbelte.***

Besondere Gelegenheit zu Tanz boten die Hochzeiten, zu denen, wie wir sehen werden, die Freundinnen der Braut und Freunde des Bräutigams kamen: so heisst es in einem Spruch, der offenbar dazu diente, das Haus nach der Feier zu entsühnen:

»Wenn diese Leute mit schmuck geordnetem Haar† in deinem Hause tanzten und durch ihr Gejauchz (?) Sünde thaten;

Wenn deine Tochter da aufgelösten Haares in deinem Hause weinte und durch ihr Jammern Sünde that;

* »Wenn mit dem lautrufenden Vrsharāva der Ciccika kost und nach der Cymbeln Takt gleichsam tanzt *(āghāṭibhiriva dhāvayan)*, dann dünkt Araṇyāni sich gross« Rv. 10, 146, 2.

** »Wer hat in den Menschen Musik und Tanz gelegt?« Av. 10, 2, 17.

*** »Als ihr Götter in der Fluth feststandet, da erhob sich dicker Staub wie von Tanzenden« Rv. 10, 72, 6.

† *Keçin*, im Gegensatz zu *vikeça* stehend, muss mehr als »mit Haaren versehen« bedeuten, wie ja auch *karṇá* »langohrig« und nicht bloss »mit Ohren versehen« meint; es muss die mit prächtig geschmückten und gesalbten Haaren erschienenen Freundinnen und Freunde des Paares bezeichnen gegenüber der vor Trauer wegen des Scheidens aus dem Vaterhause mit aufgelöstem Haar weinenden jungen Frau.

Wenn die Schwestern (derselben), die Freundinnen *(yuvatayaḥ)* in deinem Hause tanzten und durch ihr Gejauchz Sünde thaten: so möge Agni und Savitar dich frei machen von dieser Schuld« Av. 14, 2, 59—61.

MUSIK.

Musik war beliebt; die *āghāṭi* (Rv. 10, 146, 2. *āghāṭa* Av. 4, 37, 4) Cymbel oder Klapper und *karkari* (Av. 4, 37, 4) spielten zum Tanz auf. Spielen auf einem Blasinstrument heisst *dham* blasen: »Den *vāṇa* (Flöte) blasend haben die schönspendenden Marut Herrliches vollbracht« Rv. 1, 85, 10. Diese Musik der Blasinstrumente heisst *vāṇī*: »Als Begleiterin umtöne dich (Indra) der Marut Musik *(marutvatī vāṇī)*« Rv. 7, 31, 8; *vāṇī* im Plur. wird geradezu concret für Musikus, Spielmann gebraucht: »Leicht zugänglich machte er die Pfade, die Rinder heraus zu treiben; es unterstützten ihn den vielangerufenenen die blasenden Spielleute (die Marut) Rv. 3, 30, 10. Zu den Preisliedern, die beim Opfer den Göttern dargebracht wurden, ertönte Musik: »Der *gargara* (Harfe oder Laute) soll ertönen, die Saite erklingen, die Saite soll schwingen, Indra ist das Preislied dargebracht« Rv. 8, 69, 9. »Mit Milch wird die Musik der Sobhāri verschönert« d. h. Milchtränke werden dabei dargebracht Rv. 8, 20, 8.

Dundubhi (Trommel), *tūṇava* (Flöte), *vīṇā* (Laute) sind aus Holz verfertigte musikalische Instrumente. Die Vāc war nämlich einmal den Göttern entlaufen und in die Bäume gefahren; in obigen Instrumenten lässt sie ihre Stimme noch ertönen T.S. 6, 1, 4, 1. Ueber die Construction der Trommel erfahren wir einiges aus dem Atharvaveda. Sie war ein hölzernes Gestell mit Leder bezogen (*sambhṛta usriyābhiḥ* Av. 5, 20, 1; *hariṇasyājinena* Av. 5, 21, 7); vor dem Kampfe wurde sie mit Opferschmalz *(ājyena abhighārita)* eingerieben (Av. 5, 21, 3); da sie (Av. 5, 21, 3) das Beiwort *viçvagotrya* führt, so darf man vermuthen, dass jeder *grāma* im Heer eine Trommel hatte: »Laut rasselt die als Krieger sich geberdende Trommel, die aus Holz verfertigte, mit Leder überzogene; die Stimme schärfend, die Gegner niederwerfend donnere wie ein siegreicher Löwe. —

Wie ein Löwe donnerte der bezogene Holzkasten, wie ein brüllender Stier nach der rindernden Kuh« Av. 5, 20, 1. 2.

Ein Blasinstrument im Kriege ist der *bakura:* »Mit dem *bakura* auf die Feinde los blasend verschafften sie (die Açvin) weiten Glanz dem Ariervolk« Rv. 1, 117, 21. Hiermit identisch war vielleicht der *bākuro dṛtiḥ,* der auch geblasen wurde: nach Roth im Wtb. etwa ein Dudelsack. — Ob *vāṇīcī* Rv. 5. 75, 4 (»auf eurem Wagen befindet sich die *vāṇīcī* eures Sängers«) ein musikalisches Instrument bezeichnet, wie Roth vermuthet, bleibt zweifelhaft; ebenso steht es mit *sasarparī* Rv. 3. 53, 15. 16.

Eine ganz stattliche Kapelle von Musikern *(talava)* lässt sich aus dem Purushamedhakāṇḍa des weissen Yajus (V. S. 30) zusammensetzen: Trommelschläger *(āḍambaraghāta),* Lautenspieler *(vīṇāvāda),* Flötenbläser *(tūṇavadhma),* Muschelbläser *(çankhadhma)* und Händeklatscher *(pāṇighna).*

In nächster Beziehung zu diesen Künstlern stehen Mime *(çailūsha)* und Stabtänzer *(vaṁçanartin).* Auf des letzteren Kunst wird Rv. 1, 10, 1 angespielt: »Es besingen dich die Liedersänger, ihren Preisgesang stimmen an die Lobsänger; die Priester haben dich, o hundertkräftiger, erhoben *(ud yemire)* wie einen Stab«. Um uns ein klares Bild machen zu können, müssen wir noch eine Stelle aus der Mahānārāyaṇa-Upan. Anuv. 11 herbeiziehen: *Yathā 'sidhārāṁ karte 'vahitāmavakrāme, yad yuve yuve, ha vā vihvayishyāmi, kartaṁ patishyāmītyevaṁ anṛtādātmānaṁ jugupset;* Weber Ind. Stud. 2. 86 übersetzt dies: »Gleichwie (ein Jongleur, der) eine Schwertschneide, die über eine Kluft gelegt ist, (im Tanze) betritt, (dabei im höchsten Grade vorsichtig ist, indem er denkt) ,wenn ich mich verwirre (? strauchle: es ist wohl mit Wtb. s. *hvar* zu lesen *vihvarishy.),* werde ich ausgleiten und in die Kluft fallen', also möge man sich (mit gleicher Vorsicht) vor dem Unwahren* hüten«. Die Kunt bestand demnach im Wesentlichen darin,** dass der Künstler mit einem Bambusstab

* So conjiciert Weber nach Sāyaṇa's Commentar — *anṛtāt pāpāt* — für das handschriftliche *amṛtāt.*

** Sāyaṇa bemerkt hierzu: *Yathā loke rājāmātyādīnāṁ vinodāya pravṛtto vaṁçāgranṛtyādidurghaṭavyāpāreshvatyantakuçalamanāḥ kaçcit karte kūpādāvagāḍhe kasmiṁçcid gartaviçeshe 'vahitāṁ prasaritāmasidhārāṁ khaḍga-*

einen über eine Vertiefung gelegten schmalen Gegenstand betrat, der nicht immer ein Schwert gewesen sein wird; eine Stange that gleiche Dienste. Während er mit den Füssen Tanzbewegungen machte, balancierte er den Stab auf der Spitze, ihn dabei öfters in die Höhe werfend und geschickt auffangend. Da er seine Kunst so zwischen Himmel und Erde gleichsam ausübte, wird er an ersterwähnter Stelle (V. S. 30, 31 = TBr. 3, 4, 17) passend dem Luftraum *(antarikshāya)* geweiht.

WAGENRENNEN.

In Trinklust und Leidenschaft zum Würfelspiel gab das vedische Volk, wie wir sahen, den alten Deutschen nichts nach. Wie aber die Germanen die von Kampf und Geschäften freie Zeit doch nicht ganz diesen beiden Leidenschaften aufopferten, sondern tüchtig sich in kriegerischen Fertigkeiten wie Waffentanz u. a. übten, so finden wir auch bei den vedischen Stämmen eine solche ganz besonders gepflegt; es ist das Wagenrennen. Bei dem späterhin durch Priesterherrschaft erschlafften und immer unkriegerischer werdenden Volke kommt es ganz ab; auch der Mangel an Rossen im eigentlichen Hindostan, das dieselben von der Sindhu (Çatap. Br. 11, 5, 5, 12) und aus Kabulistan bezog, mag dazu beigetragen haben. Wie beliebt aber der Wettkampf zu Wagen im indischen Alterthum war, erhellt schon aus den Bildern, die von ihm hergenommen sind: ein vorzügliches Loblied heisst Rv. 10, 133, 1 *puroratha*, ursprünglich bedeutend »dessen Wagen den andern voraus ist«.

Das abgesteckte Ziel in der Rennbahn *(kāshṭhā)* heisst *kārshman;* nach der Etymologie lässt sich vermuthen, dass es ursprünglich eine Furche oder aufgeworfener Graben war, bis zu dem man fuhr: »Ausgesandt wie ein Ross wurde der in den beiden *camū* gepresste auf die Seihe; zum Ziele hin (d. h. in die Kufe) eilte der Renner« Rv. 9, 36, 1. »Zu dem glänzenden Becher, dem mit Milchtränken geschmückten eilte er (der Soma) wie zum Ziele der siegende Renner« Rv. 9, 74, 8. »Euren

---

dhārāmavakrāme avakrāmet, pādābhyām̐ dhārāyāmupari gantum pravartate, tadānīm etc.

Wagen, o Açvin, bestieg Sūrya's Tochter wie um des Wettkampfs Ziel auf dem Wagen zu ersiegen« Rv. 1, 116, 17. Nach Av. 2, 14, 6 fuhr man um das Ziel *(kāshṭhā)* herum und wohl wieder zum Ausgangspunkt zurück: »Die Sitze derselben (der Dämonen) habe ich umlaufen *(pari-sar)* wie ein Renner das Ziel«. Der ausgesetzte Preis hiess *dhana, vāja;* ihn davon tragen, im Wettlauf siegen *dhanam bhar, dhanam* oder *ājim ji.* Die Schlacht wird häufig als ein von Indra veranstalteter Wettkampf angesehen: er ist *ājikṛt* und *ājipati.*

Wer sich im Besitz guter Rosse wusste, kam zum Wagenrennen herbei: »Vāta, Agni, Pūshan, Bhaga die allnährenden eilen zu der Opferdarbringung herbei wie zu einem Wettrennen *(āji)* solche, die die schnellsten Rosse haben« Rv. 5, 41, 4. Im Wettrennen besiegt zu werden, war schimpflich: »Gib uns nicht der Schmach preis, weit ist die Rennbahn, der Kampfpreis ausgesetzt, das Ziel abgemessen«* Rv. 8, 80, 8. Die beim Wagenrennen benutzten Rosse *(vāja, vājin, açva, atya)* wurden schön gewaschen und geschmückt: »Läutere dich Soma zu Geisteskraft und Thätigkeit, wie ein kräftiger Renner gebadet zum Wettpreis« Rv. 9, 109, 10. »Sie besprengen (salben?) die Rosse wie Renner in den Wettkämpfen« Rv. 2, 34, 3; cf. 10, 68, 11.

* »Die Ellen d. h. die Stäbe, mit denen die Bahn ausgemessen wurde, sind geworfen«, oder sollte *apāvṛktā aratnayaḥ* bedeuten: »Die Krümmungen sind vermieden« d. h. die Bahn bildet eine gerade Linie?



KAPITEL XI.

DER KRIEG.

Wettkampf zu Wagen ist nur eine Uebung für den ernsten Kampf. Die Ausdrücke für beides gehen in der Sprache des vedischen Volkes so in einander über, dass die Entscheidung oft schwer ist, ob von friedlichem Wettkampf oder Ringen im Schlachtgewühl die Rede ist. War doch bei manchen Stämmen der Kampf eine Hauptbeschäftigung der Männer. Im Kampfe sucht sich Indra seine Freunde Rv. 8, 21, 13 wie Odin; Kampf und Treiben draussen bringen dem Manne Erfahrung, machen ihn brauchbar, während derjenige, welcher immer zu Hause hockt, ein Thor bleibt: »Nicht wie zu Hause alt werdende wollen wir uns, die wir, o Indra, zu einem solchen wie du in Freundschaft stehen, einfältig zum gepressten (Soma) setzen« Rv. 8, 21, 15. Die am weitesten vorgeschobenen Stämme des Volkes lagen in beständigem Ringen mit den nur nach hartnäckigem Widerstand weichenden Urbewohnern. Von hinten drängten nachrückende Stammesverwandte; auch gegen sie kehrte man die Waffen. Ferner hatte nicht jeder Stamm gleiche Lust und Neigung zur friedlichen Pflege der Heerden, zur ruhigen Bestellung der Saaten; viel vortheilhafter erschien es ihm, die Heerden des Nachbarstammes weg zu treiben. So entstanden zahllose Reibereien arischer Stämme mit einander. Begierde nach Kühen ist Kampf *(gavishṭi)*; kampflustig, kriegerisch ist der nach Rindern verlangende *(gavyu)*; um Oeffnung der Hürde *(vraja)* ruft man hier Indra, um den »leicht zusammen zu treibenden« *(suvivṛta)*, »leicht nach Hause zu treibenden« *(suniraja)* Besitz ihn dort an. Gegen dāsische und arische Feinde *(dāsā vṛtrāṇi āryā ca)* musste Indra die Seinigen ver-

theidigen. »Du schlugst beide Arten von Gegnern, die dāsischen und die arischen Feinde; wie Bäume mit den gut gezielten Blitzen zerschmetterst du sie in den Schlachten, mannhaftester der Männer« Rv. 6, 33, 3; cf. 6, 20, 10; 60, 6; 7, 83, 1.

Vor jedem Kampf brachte man den Göttern Opfer dar und rief ihre Hülfe an, besonders die Indra's. Das feierlichste Opfer war das des Rosses; ein solches liess Sudās in bedrängter Zeit bringen Rv. 3, 53, 11. Die Vorbereitungen, die ein angegriffener Stamm, der sich zum Kampf in offener Feldschlacht vielleicht nicht gewachsen dünkt, für eine Schlacht trifft, sind Rv. 10, 101, 8 beschrieben: »Macht einen Zaun — eine Verschanzung von Pfählen —, der schützt euch die Männer; nähet dicke und breite Panzer zusammen; macht eherne unwiderstehliche Wehren. Euer Topf soll nicht leck werden; macht ihn feste.« Ueber Anordnung und Eintheilung des Heeres ist schon Seite 160 ff. gesprochen: *viç* stand neben *viç* geschaart ums Banner *(dhvaja, drapsa* s. Roth im Wtb. unter *satvan* und in den letzten Nachträgen unter *drapsa.)*. Unter lautem Schlachtgesang *(kāra)*, dem Klang der musikalischen Instrumente *(dundubhi, bakura, kārādhunī)* rückte man mit flatterndem Banner* gegen einander vor *(sam-i)*;** *krandasī samyatī* sind die beiden gegenüber stehenden Schlachtreihen. »Den die (zum Kampf) zusammenrückenden Schlachtreihen anflehen, Gegner beide hier und drüben« Rv. 2, 12, 8; cf. 10, 121, 6; 6, 25, 6.*** Nun entbrannte der Kampf der Helden auf den Streitwagen und der Fusskämpfer.

Die gewöhnlichste Kampfesart vedischer Männer war die auf dem Streitwagen *(ratha)*. Da in diesen Kämpfen viel von der Tüchtigkeit der Rosse abhing, so heisst auf dem Streitwagen kämpfen gradezu öfters *arvatā* statt *rathena*: »Bring, Indra, Reich-

---

* »Hoch lässt Savitar das Licht emporsteigen, wie ein nach Beute verlangender Held das Banner schwenkend« Rv. 4, 13, 2. »Wo Helden mit den Fahnen auf einander rücken, im Kampfe in dem nichts Liebes geschieht« Rv. 7, 83, 2.

** *Εἰς Ἀλέξανδρον ἔτι ὑπὸ κυμβάλων τε καὶ τυμπάνων ἐς τὰς μάχας Ἰνδοὶ καθίσταντο.* Magasthenes bei Arrian Ind. 7, 9.

*** Hierzu vergleiche Tacitus Germania 2: »*Herculem* (i. e. Donar) *primum omnium virorum fortium ituri in proelia canunt*«. *Krandas* die Schlachtreihe ist jene »*asperitas soni et fractum murmur*« der Germanen concret gefasst.

thum herbei, durch welchen wir im Handgemeng die Feinde abwehren, von dir begünstigt mit dem Streitwagen *(arvatā)* sie abwehren« Rv. 1, 8, 2. Dass man an dieser und anderen Stellen *arvatā* nicht »zu Ross« übersetzen darf, wie Grassmann s. v. will, und an Cavallerie — »in der Reiterschlacht« überträgt er die Stelle — denken kann, scheint mir ausser allem Zweifel; keine einzige klare Stelle des Rigveda ist mir bekannt, wo das Reiten beim Kampf erwähnt würde; man fährt immer zu Wagen wie die Griechen im homerischen Zeitalter.* Wer sich der zahlreichen Stellen erinnert, in denen Indra aufgefordert wird, sein Falbenpaar zum Somatrunk und Kampf zu schirren, der wird es seltsam finden, wenn er Rv. 8, 40, 2 auf einmal hoch zu Ross *(arvatā)* zum Kampfe käme. Rv. 1, 116, 17 ist die Bedeutung »zu Ross« geradezu unmöglich: Euren Wagen *(ratha)* bestieg Sūrya's Tochter, um des Wettrennens Ziel zu ersiegen *arvatā*, das heisst doch wohl »auf dem Wagen«. Wenn von Indra Rv. 10, 105, 5 gesagt wird, dass er das mähnige feiste Rossepaar besteigt, so bedeutet das klar den von ihnen gezogenen Wagen;** vergleiche noch Rv. 6, 20, 9: »Er überwältigt die Feinde, der unwiderstehliche, er trägt den feindevernichtenden Donnerkeil in der Hand; er besteigt das Falbenpaar wie ein Streiter auf den Sitz des Streitwagens: die aufs Wort sich schirrenden fahren Indra.« Auch *yā* bedeutet im Rigveda nicht »reiten« wie Grassmann s. v. annimmt.

Hiermit soll nun keineswegs behauptet werden, dass man in jener Zeit das Ross überhaupt nicht bestiegen habe. Dies wäre höchst wunderbar und wird durch Zeugnisse widerlegt. In der Açvastuti Rv. 1, 162, 17 heisst es: »Was ich beim Reiten *(sāda)* im Uebermass des Antreibens durch die Ferse oder die Peitsche dir verletzt habe *(tutoda)*«;*** vgl. Rv. 1, 163, 9. Im Atharvaveda

---

* »The horse seems to have been used chiefly as an ally in war, to draw the battle-chariots — riding on horsback is unknown«. Whitney Journal of the Americ. Or. Soc. 3, 312. Vergleiche Hehn Culturpflanzen und Hausthiere S. 42 ff.

** Homerisch ἀφ' ἵππων bedeutet immer »vom Wagen herab«.

*** Ludwig übersetzt: »Was ich am Hintern dich, wenn übermüthig du schnaubtest mit Ferse oder Geissel geschlagen habe«; Grassmann: »Was bei deiner Ermüdung durch das Uebermass des Antreibens oder durch die Ferse (den Sporn) oder durch die Peitsche dich gequält hat«.

werden neben denen die zu Wagen *(rathin)* und denen die nicht zu Wagen sind *(aratha)* auch die erwähnt, welche reiten *(sādin)* und die welche es nicht thun *(asāda)* Av. 11. 10, 24. Der Reiter *(açvasāda)* gehört zu den Opfermenschen beim Purushamedha (V. S. 30, 13). Āçvalāy. Çr. 9, 9, 14 werden unterschieden Rosse zum Reiten *(sādya)* und Rosse zum Zug *(vahya)*. Cavallerie und »Reiterschlachten« sind jedoch aus den vedischen Texten nicht zu erweisen.

Auf dem Streitwagen befanden sich der Kämpfer und der Wagenlenker: ersterer heisst *āsthātar*: »Mit Riemen von Rindsleder bist du (Wagen) festgebunden, erweise dich dauerhaft; dein Wagenkämpfer ersiege alles Gewinnbare« Rv. 6, 47, 26. Vom Wagen aus schleudert er seine Geschosse wie Indra den Donnerkeil, er heisst deshalb auch *astar* Rv. 6, 20, 9. Vielleicht ist an einigen Stellen unter *arvant* der Wagenkämpfer* zu verstehen. »Ich gedenke flehend *(iyakshan)* der Vasu in den beiden Welten mit Andacht und mit Opfern; sie, die reiche Helden im Geben sind (d. h. sie, die so reichlich geben können wie der mit Beute beladene Wagenkämpfer?) und welche den Verehrer als wohlhörende ruhmvoll** machen« Rv. 10, 74, 1. »Zu euch, o Açvin, mit Bitten mich wendend *(pariyatī)* rede ich, ich Ghoshā eines Königs Tochter, ich flehe euch an, seid mir behülflich bei Tag und bei Nacht: Verhelft mir zu einem Ross und Wagen besitzenden Helden« Rv, 10, 40, 5.*** Andere öfters vorkommende Benennungen des Wagenkämpfers sind *rathin*, *rathī*, *ratheshṭhā* = altb. *rathaēçtāo* und *rathaēçtare*. Der Wagenlenker heisst *sārathi*; er schwingt die Peitsche und handhabt die Zügel *(samyam raçmīn)*: »Wie ein Wagenlenker des Zugthieres Zügel in seiner Gewalt hält« Rv. 1, 144, 3. »Pūshan ziehen wir zu uns, wie ein Wagenlenker die Zügel an sich zieht« Rv. 6, 57, 6. Links steht der Wagenkämpfer *(savyashṭhā)*, neben ihm der Lenker der

* Ebenso ἵπποι Odyssee 14, 267, Ilias 2, 554 und sonst.

** Zu *suçruṇa* »ruhmvoll« vergleiche gr. *καλῶς ἀκούων*, lat. *bene audiens*.

*** Abweichend ist 70 Lieder S. 44, Anm. 6 diese Ṛc gegeben: »Steht mir Tag und Nacht bei, helft meinen Reisigen zu Ross und Wagen«. Diese Uebersetzung des letzten Pada ist grammatisch unmöglich; weit natürlicher ist auch, dass die im Hause des Vaters alternde Ghoshā (Rv. 1, 117, 7) um einen Mann bittet; haben ihr doch die Açvin wirklich dazu verholfen.

Rosse *(sārathi)* Av. 8, 8. 23. Die Sitte, dass auf dem Streitwagen sich zwei Männer, ein Kämpfer und ein Rosselenker befinden, war so allgemein, dass *saratham* als Adverb einfach die Bedeutung von *sam* »mit« hat.

Der Kampf zu Fuss heisst *mushṭihatyā* »Handgemenge«, weil man Mann gegen Mann stand; er steht Rv. 1, 8, 2 deutlich dem Kampf auf Streitwagen *(arvatā)* gegenüber. »Mann macht sich an Mann mit seinen Körperkräften *(çarīraiḥ)*, wenn sie in glänzender Rüstung (eigentlich »am Körper strahlend«) im Kampfe thätig sind«. heisst es Rv. 6, 25, 4. Der Fusskämpfer ist *mushṭihan:* »Dich ruft der Held *(vājin)*, des Helden Sohn zum Gewinn, zur Erlangung grosser Beute, dich den siegreichen Führer in den Schlachten: auf dich blickt der um Rinder streitende Fusskämpfer Rv. 6. 26, 2. »Von euch geht aus der flinkarmige Faustkämpfer, o Marut. von euch der gute Held mit trefflichen Rossen« Rv. 5, 58, 4. Wie *mushṭihatyayā* dem *arvatā, vājin* dem *mushṭihan, suvīra sadaçva* dem *mushṭihan, rathin* dem *patti* (Av. 7, 62, 1) so steht Rv. 1, 100, 10 *rathebhiḥ* dem *grāmebhiḥ* gegenüber zur Bezeichnung der Wagenkämpfer und der in Schaaren auftretenden Fusskämpfer.

Der laute Jubel *(tanyatu)* der Siegenden wird mit dem Tosen der sich erhebenden Stürme verglichen Rv. 1, 23, 11: ihr helltönender *(dyumattama)* Paukenschall und Trommelwirbel *(dundubhi)* dem Geräusche der pressenden Somasteine (Rv. 1, 28, 5; cf. 6, 47, 30—31). Ist der Feind geschlagen — *vṛtratūrya* die siegreiche Schlacht —, dann zündet man den Agni an, um den Göttern Danklied und Dankopfer darzubringen (Rv. 1, 36, 7); dann theilt man *(vi-ci)* die im Kampfe gemachte Beute *(bhare kṛta)*.

Eine Bezeichnung der ganzen Ausrüstung des Mannes liegt vielleicht vor in *atka;* ihre Erbeutung war dann wie bei Griechen und Römern Zeichen des völligen Sieges: »Er (Indra) gab mit seinen Tapfern preis die Herausforderer, dem Kutsa ins Elend den Çushṇa; er geleitete den Seher, den vielgepriesenen, welcher sein (des Çushṇa) und seiner Leute Rüstung erbeutete« Rv. 10, 99, 9. Ludwig und Grassmann fassen *atka* als Nom. prop.; es steht jedoch Atka — ein Herr »Kleid« — ausser Analogie mit andern vedischen Namen. Auch die weitere Stelle Rv. 10, 49, 3 fügt sich meiner Auffassung von *atka:* »Ich spaltete mit meinen

Schlägen für den Weisen die Rüstung (scil. des Dämonen), ich förderte den Kutsa mit solchen Hülfen.«

Als Hauptvertheidigungsmittel gilt der Panzer *(varman* = altb. *vareman)*; er bedeckt die Schultern *(aṁsatrā)* und die am leichtesten verwundbaren Stellen des Oberkörpers *(marmāṇi)*, beschützt den Mann von allen Seiten Rv. 1, 31, 15. Seine einzelnen Theile sind fest an einander gefügt (*syūta* Rv. 1, 31, 15). Agni erstrahlt wie ein in den Schlachten ringsum Glanz verbreitender *(parijarbhurāṇa)* Panzer Rv. 1, 140, 10. Ob derselbe ganz aus Metalldraht geflochten war oder nur mit Metall bedeckt, wissen wir nicht. Den Kopf schützt der Helm, der aus mehreren Stücken *(çiprāḥ)* besteht Rv. 5, 54, 11; 8, 7, 25 wird von den Marut gesagt, dass sie goldene Helme auf dem Haupte tragen. Ob auch an eine Metallbekleidung für die Füsse zu denken ist, bleibt zweifelhaft; dass *vaṭūriṇā padā* Rv. 1, 133, 2 »mit gepanzertem Fusse« bedeute, wie Grassmann annimmt, ist ganz unsicher. Wenn Indra Rv. 10, 96, 8 *āyasa* »ehern« heisst, so geht das im Allgemeinen auf die Ausrüstung.

Allgemeiner Ausdruck für Angriffswaffe ist *āyudha*. Vornehmste Waffe der vedischen Wagenkämpfer ist der Bogen *(dhanvan* = altb. *thanvare*; *dhanus)*;* er verhilft zur Herrschaft und zum Ruhme und bleibt selbt in der Hand des Todten bis zum letzten Moment vor der Bestattung (Rv. 10, 18, 9). »Mit dem Bogen wollen wir Rinder ersiegen, mit dem Bogen die Schlacht gewinnen, mit dem Bogen in heissen Kämpfen siegreich bestehen; der Bogen fügt dem Feinde Ungemach zu, mit dem Bogen wollen wir alle Weltgegenden unterwerfen« Rv. 6, 75, 2. Von seiner Construction und Handhabung können wir uns ein ziemlich genaues Bild machen. Er war ein etwa in Form eines Halbkreises gekrümmter (*vakra* Av. 4, 6, 4), dauerhafter *(sthira)* Stab; an beiden Enden *(ārtnī)* wurde die Bogensehne *(jyā* = altb. *jya)*, die aus einem rindsledernen Riemen bestand (Rv. 6, 75, 11. Av. 1, 2, 3), befestigt. Für gewöhnlich war wie beim homerischen Bogen die Sehne nur an einem Ende festgebunden, um die Elasticität des Holzes zu schonen: »Wie die Sehne vom Bogen

* So auch noch späterhin beim indischen Volke Herodot 7, 65. *Dhanurveda* »Bogenkunde« bezeichnet im Mahābhārata die ganze damals übliche vierfache Kriegswissenschaft: Elephanten, Wagen, Reiterei, Fussvolk.

spanne ich den Zorn von deinem Herzen ab *(ava-tan)* Av. 6, 42, 1. Sollte der Bogen zum Schiessen gepannt werden *(vi-tan)*, dann zog man das andere Bogenende fest an mit der Sehne: »Euch (die Nebenbuhler) will ich binden wie beide Bogenenden mit der Sehne« Rv. 10, 166, 3. Sodann wurde der Pfeil *(ishu, çārī, çarya, bāṇa)* vom Schützen *(ishubhṛt)* aufgelegt auf die Sehne *(gobhiḥ sam-nah)* und, während die eine Hand (die linke) den Bogen hielt, der Mittelpunkt der Sehne mit dem untern Pfeilende soweit zurückgezogen, dass die Sehne fast das Ohr berührte*; losgelassen *(pra-sūta)* flog *(pat)* der Pfeil weit weg auf sein Ziel (Rv. 6, 75, 2. 3. 11). Damit die zurückschnellende Bogensehne den linken Arm, der den Bogen festhält, durch ihr Anprallen nicht verletze, war derselbe zum Schutz mit einem ledernen Riemen *(hastaghna)* umwunden: »Wie eine Schlange umläuft er den Arm mit Windungen, den Schlag der Bogensehne abwehrend, der *hastaghna*, alle Regeln der Kunst kennend, schützt als Mann den Mann (d. i. *bāhu*) von allen Seiten« Rv. 6, 75, 14. Als die vier Stadien beim Bogenschiessen werden V. S. 16, 22 genannt: anspannen der Sehne *(ā-tan)*, Pfeil aufsetzen *(prati-dhā)*, zielen *(ā-yam)*, losschiessen *(as)*.

Man hatte zweierlei Arten von Pfeilen *(ishu* = altb. *ishu* = altp. *içu*; cf. gr. *ἰός*). Die ältere, weil noch unvollkommenere, war eine mit Hornspitze versehene Gerte: die Spitze war mit Gift bestrichen, da die Wunde dieses Geschosses an sich kaum gefährlich werden konnte. Giftige Pflanzen wurden zerrieben *(pish)* und mit dem so gewonnenen Gifte der Pfeil bestrichen *(dih)*: »Welche es (das Gift) zerrieben haben, welche es anstrichen, welche den Pfeil warfen« Av. 4, 6, 7; »wie ein vergifteter Pfeil *(ishurdigdhā)*, eine giftige Schlange« Av. 5, 18, 15. 8.** Die zweite Art besass eine eherne Spitze: »Der mit Gift bestrichen ist eine Hornspitze habend und der, dessen Mund Erz ist: ihm, dem aus des Donnergotts Samen entsprossenen (d. h. dessen Schaft im Regenguss aufgewachsen ist), dem göttlichen Pfeile gilt diese tiefe Verehrung« Rv. 6, 75, 15. Unter der

* Daher führt der Pfeil Rv. 2, 24, 8 das Beiwort *karṇayoni* »das Ohr als Ausgangspunkt habend«.

** Die Vergiftung der Pfeile wird bei Homer nur Odyssee 1, 262 erwähnt; siehe Nitzsch und Ameis zu der Stelle.

»erzgespitzten Gerte« *(vip ayoagrā)*, mit der Trita auf Indra's Kraft vertrauend den Eber trifft (*han*; cf. *çaryahan* Schütze) Rv. 10, 99, 6, kann Pfeil oder Speer verstanden sein; vergleiche altb. *ayōaghra* der Pfeil. Herodot meldet von den Schaaren des nordwestlichen Indiens, die in des Xerxes Heer standen: *εἶχον ὀιστοὺς καλαμίνους· ἐπὶ δὲ σίδηρος ἦν* 7, 65.

Die Pfeile waren befiedert (Rv. 10, 18, 14; Av. 5, 25, 1). »Wie ein Adler kleidet er sich« heisst es Rv. 6, 75, 11; vermuthlich geht dies wie die homer.* *πτέρα* auf den untern auf die Sehne gesetzten Theil des Pfeiles. In einem Zauberspruch Av. 4, 6 lernen wir die einzelnen Theile eines Pfeiles kennen: *Çalya* ist der Pfeilschaft;** der untere Theil, in dem die Federn stecken, heisst *parṇadhi;* die Pfeilspitze ist *çṛṅga*, ihr Hals, in den der Schaft *(çalya)* eingefügt ist, heisst *kulmala* (Av. 2, 30, 3), die Verbindung selbst *apaskamba çalyasya* »Befestigung des Schaftes«: der Widerhaken endlich an der Spitze wird mit *apāshṭha* bezeichnet (Av. 4, 6, 5; 5, 18, 7). Ob mit *prāñjana* (Av. 4, 6. 5) das an die Spitze des Pfeiles gestrichene Gift gemeint ist, lässt sich nicht bestimmen. Der Pfeil der Liebe *(kāma)* ist sehnsuchtbefiedert (*ādhīparṇa*), inniges Verlangen ist der Schaft, und der auf des Herzens Neigung beruhende, feste Entschluss *(saṁkalpa)* ist der Schaft und Pfeilspitze zusammenhaltende Theil *(kulmala)* Av. 3, 25, 1—3; vgl. 5, 18, 8. — Jeder Kämpfer war mit einer Anzahl von Pfeilen versehen, die er in einem auf den Rücken gebundenen Köcher *(ishudhi, nishaṅga)* trug Rv. 6, 75, 5.

Ausser dem Bogen begegnet uns in den Liedern des Rigveda, besonders bei Schilderungen der Marut oder Indra's, Fülle von Waffenbezeichnungen; über ihre Einrichtung sowie Verwendung beim Kampf lässt sich nichts Bestimmtes angeben. So wird der Aufzug der Marut Rv. 5, 54, 11 folgendermassen beschrieben: »Auf euren Schultern (tragt ihr) Speere *(ṛshṭi),* an den Füssen Spangen *(khādi),* auf der Brust Goldschmuck, Schmuckstücke am Wagen, feuerglänzende Geschosse *(vidyut)* in den Händen, goldene Helme bedecken die Häupter«.

* Auch im Avesta führen die Pfeile *(ishavō)* das Beiwort *erezifyoparena* »mit Falkenfedern versehen« Yt 10, 101 u. ö.

** Oefters jedoch Pfeil *(ishu)* überhaupt, daher auch dessen Spitze.

Ṛshṭi, çaru (Speere), *vāçī* (spitze Messer, Aexte), *rambhin* (Lanze = *ṛshṭi?* cf. Rv. 1, 168, 3 mit 1, 166, 4; 5, 41, 1), *kṛti* (Dolch, Schlachtmesser? von den Marut in den Händen getragen Rv. 1, 168, 3), *jūrṇi* (»Feuergeschoss« Roth), *paraçu* (Beil) dienten als Waffe. Allgemeiner Name für Wurfgeschoss ist *heti;* das Geschoss schleudern heisst *kship, çārīm aj, çarum su* (Rv. 10, 99, 6). Nach Art der homerischen Helden warf man öfters auch mit Schleudersteinen (*açani* Rv. 6, 6, 5, *adri* Rv. 1, 51, 3) auf den Gegner.

Zum Schlusse dieses Abschnittes soll noch die Schilderung folgen, die das Tāṇḍya Br. 17, 1, 14 ff. von den westlich der Sarasvatī wohnenden, noch unbrahmanisierten Ariern entwirft; wenngleich dieselbe sehr kurz ist, so enthält sie doch einzelne Züge, die zeigen, dass diese Stämme noch damals dieselbe äussere Erscheinung darbieten, die wir uns von den vedischen Stämmen machen müssen:

»Kopfbinde, Lanze, Bogen, mit Brettern belegter Streitwagen, dunkles Gewand, zwei schwarzweisse Felle, silberner Halsschmuck *(rajato nishkaḥ):* das ist das Aeussere des Vornehmen *(gṛhaspatiḥ);* roth gesäumt, mit Bändern und Franzen versehen sind die Gewänder der andern; je zwei Zipfel (am Gewand), je zwei Sandalen, doppelt gelegte Felle, das ist der Besitz der nomadischen Stämme *(vrātyadhanam)*«: cf. Weber Ind. Litterat.[2] 73 ff.

DRITTES BUCH.

DIE INNEREN VERHÄLTNISSE.

KAPITEL XII.

FAMILIE UND SITTLICHKEIT.

Wohlgeordnet war das Familienleben schon bei dem grossen indogermanischen Urvolke, wie daraus hervorgeht, dass nicht nur für die näheren Beziehungen wie Vater, Mutter, Sohn, Tochter, sondern auch für viel entferntere und weniger durch die Natur geheiligte die Bezeichnungen bei mehreren Gliedern desselben völlig gleich sind. Dieselben Zustände finden wir beim vedischen Volke wieder: Vater *(pitar)*, Mutter *(mātar)*, Sohn *(sūnu)*, Tochter *(duhitar)*, Bruder *(bhrātar)*, Schwester *(svasar)*, Schwiegervater *(çvaçura)*, Schwiegermutter *(çvaçrū)*, Schwiegersohn *(jāmātar)*, Schwiegertochter *(snushā)*, Bruder der Frau, Schwager *(syāla)*, des Mannes jüngerer Bruder, Schwager der Frau *(devar)*, des Mannes Schwester, Schwägerin der Frau *(nanāndar)*.

Die festgeschlossene Familie bildete schon damals die sichere Grundlage des Staates und der Gemeinde. An ihrer Spitze steht der Hausvater als Hausherr *(gṛhapati, viçpati)*. Von dem Manne ging auch der Anstoss zur Gründung einer Familie aus. Die Mädchen blieben, so lange sie unvermählt *(agrū)* waren, im Hause des Vaters — sie heissen daher *pitṛshad* — und mussten warten bis ein Freier kam. Manchmal zog sich dies hinaus, ja manche blieb als alte Jungfer für immer im Elternhause *(amājur)*, vergeblich nach einem Freier umschauend: »Der Ghoshā gar, die im Hause des Vaters sass, der alternden gabt ihr, Açvin, einen Mann« Ṛv. 1, 117, 7; vgl. Ṛv. 10, 39. 40. »Wie eine

daheim alternde, die bei den Eltern ist, flehe ich dich um Liebesglück an vom gemeinsamen Sitze aus« Rv. 2, 17, 7. Nicht alle jungen Arierinnen waren so geduldig wie die Ghoshā und warteten auf der Açvin Hülfe. Da gab es manches üppige, wollüstige Mädchen *(prapharvī)*, mit dem Viçvāvasu, der Beschützer der Virginität seine Noth hatte; solche werden ihm Rv. 10, 85, 22 besonders empfohlen. Die Reize des Körpers suchten die Mädchen durch Salben und Herausputzen zu erhöhen, und hier war, entsprechend modernen Verhältnissen, die sorgsame Mutter der Tochter mit Rath und That behülflich: »Herrlich von Aussehn wie eine von der Mutter herausgeputzte Jungfrau *(mātṛmṛshṭā)* entfaltest du *(aviḥ kṛnushe)* dich *(tanvam)*, Ushas, dem Anblick« Rv. 1, 123, 11. Besonders geschah dies zu Festversammlungen: »Wie Jungfrauen bei den Festen schmücken sie sich« Rv. 7, 2, 5; hier war eben passende Gelegenheit, um Liebesverhältnisse anzuknüpfen. Ein Spruch über ein heirathsfähiges und heirathslustiges Mädchen beginnt mit den Worten: »Zu unserm Wohlgefallen, o Agni, komme ein Werber *(sambhala)* zu dieser Jungfrau zugleich zu unserm Glück; begehrt sei sie bei den Freiern, die an Festen anmuthige (liebliche *valgu*); schnell werde ihr Glück zu Theil durch einen Gatten« Av. 2, 36, 1. Auch die Hochzeitsfeierlichkeiten, bei denen Freundinnen der Braut und Freunde des Bräutigams sich trafen (Av. 14, 2, 59 ff.), mögen manches Paar einander genähert haben: »Da kommt Aryaman herbei mit vorne aufgelösten Haaren (*vishitastuka* Roth im Wtb.), dieser Jungfrau einen Gatten verschaffend und ein Weib dem ehelosen. Vergebens mühte sich diese ab (um einen Gatten zu erlangen), o Aryaman, indem sie die Hochzeiten anderer besuchte; nun denn, o Aryaman, jetzt sollen zu ihrer Hochzeit andere kommen (*ā-yantu* Ind. Stud. 5, 238). — Dhātar stützte die Erde, den Himmel und die Sonne, Dhātar verleihe dieser Jungfrau einen ihrem Verlangen entsprechenden Gatten« Av. 6, 60.

Waren jedoch alle Bemühungen vergebens seitens der Jungfrau, wollte Liebessehnsucht *(smara)* nach ihr keines Jünglings Herz entflammen *(çuc)*, war gar eine andere so glücklich über das Herz des von ihr heiss Geliebten zu verfügen, dann griff sie zum Liebeszauber. So findet sich z. B. Rv. 10, 145 =

Av. 3. 18 ein Zauberspruch zur Fesselung eines Mannes und zur Vertreibung einer glücklicheren Nebenbuhlerin:

»Diese Pflanze grabe ich aus, das kräftige Kraut, durch welches man die Nebenbuhlerin verdrängt, durch welches man einen Gatten erlangt. 1.

Du mit den ausgebreiteten Blättern, heilbringende, kraftreiche, von den Göttern gespendete, blase weit weg meine Nebenbuhlerin, verschaffe mir einen eigenen Gatten. 2.

Herrlicher bin ich, o herrliches Gewächs, herrlicher als die Herrlichen, aber meine Nebenbuhlerin, die soll niedriger sein als die Niedrigen. 3.

Nicht nehme ich ihren Namen in den Mund, nicht weile sie gern bei diesem Stamme, in weite Ferne treiben wir die Nebenbuhlerin. 4.

Ich bin überwältigend, du bist siegreich, wir beide siegreich wollen die Nebenbuhlerin bewältigen. 5.

Dir legte ich die siegreiche zur Seite, dich belegte ich mit der siegreichen; mir laufe dein Streben nach wie die Kuh dem Kalb, wie Wasser dem Wege entlang eile es.« 6.

Eine ganze Reihe solcher Segen zur Entflammung *(çuc)* von Liebe in dem Herzen eines Mannes hat uns der Atharvaveda aufbewahrt: vgl. 6. 89. 102. 130. 131; 7. 36. 37. 38.

War die Wahl eines Jünglings *(yuvan, marya)* auf eine Jungfrau *(yoshā, yuvatī, kanyā)* gefallen, so zog es ihn unwiderstehlich zu ihr hin: wie Sūrya hinter der Ushas, der lichtgekleideten Maid, der Himmelstochter, einhergeht, so folgte er, der Jüngling, den Spuren der Jungfrau nach Rv. 1. 115. 2. Nicht immer jedoch war auch des Mädchens Herz von der Liebe schrecklich schmerzendem Pfeil *(ishuḥ kāmasya yā bhīmā* Av. 3. 25. 1) getroffen: gross wurden des Jünglings Sorgen und Qualen:

»Die Unruhe stachele dich auf, nicht bleibe ruhig auf deinem Lager: schrecklich ist der Liebe Pfeil, mit ihm bohre ich dich ins Herz. 1.

Den sehnsuchtbefiederten Pfeil, dess Schaft Liebe, dessen Hals inniges Verlangen, ihn soll die Liebe wohl zielen und dir ins Herz schiessen. 2.

Kāma's wohl gezielter Pfeil, welcher die Milz verdorren macht, dess Gefieder vorwärts strebt, der glühend ist: mit ihm bohre ich dich ins Herz. 3.

Von dörrender Gluth gepeinigt, mit lechzendem Munde eile zu mir heran! ohne Groll, sanftmüthig, mein eigen, liebesredend, mir ergeben. 4.

Her treib' ich dich mit der Geissel, weg von Mutter und Vater, damit du mir zu Willen seiest, meinem Geiste dich anschmiegest. 5.

Vertreibt, o Mitra-Varuṇa, alle (eignen) Gedanken aus ihrem Herzen, macht sie willenlos ganz und überliefert sie meiner Macht. 6. Av. 3, 25; vgl. Av. 2, 30; 6, 8. 9. 82.

Wurde der Bund der Herzen endlich geschlossen, dann kam die schöne Zeit der jungen Liebe. Am verborgenen Orte traf man sich zum Stelldichein, Geliebte *(jāriṇī)* und Geliebter *(jāra).* Zu den manigfachsten Gleichnissen gibt dies Verhältniss den alten Rishi Veranlassung: Wie eine Verliebte zum Stelldichein mit dem Geliebten geht der Spieler zu den Würfeln (Rv. 10, 34, 5); die Milchtränke jauchzen dem Soma zu, mit dem sie sich vereinen sollen, wie die Jungfrau dem nahenden Geliebten (Rv. 9, 32, 5); die zehn Finger begrüssen die Somapflanzen, welche sie mit den Presssteinen ausschlagen, wie das Mädchen den Buhlen (Rv. 9, 56, 3). Am Abend oder gar in der Nacht fanden die Zusammenkünfte statt: »Wie eine im Verborgenen wandelnde menschliche Jungfrau« Rv. 1, 167, 3. Oefters stattete der Geliebte seinen Besuch in der Wohnung der Geliebten ab: »Erwecke Reichthum, o Vāyu, wie der Buhle die schlummernde Geliebte« Rv. 1, 134, 3. Die nöthigen Vorbereitungen zum Empfang des Buhlen werden, wenn Aufrecht's Ausführung Ind. Stud. 4, 337 ff. richtig ist, in Rv. 7, 55, 5—8 geschildert; ein Mädchen sucht in Erwartung des kommenden Geliebten das ganze Haus vom Grossvater *(viçpati)* herunter bis zum treuen Wächter des Hauses, dem Hunde, einzuschläfern durch einen Zauberspruch:

»Es schlummre Vater, Mutter ein,
Grossvater schlummere; schnarche Hund!
Auch ihr Verwandte schlummert all,
Gesinde, schlummre rings umher.

Wer sitzet und wer reget sich,
die Leute, die uns könnten sehn,
Wir schliessen ihre Wimpern zu,
so fest wie dieses Hauses Thür.
Der tausendfach gehörnte Stier,
der aus dem Meere taucht empor,
Mit seiner Hülfe bringen wir
und singen alles Volk in Schlaf.
Die Frauen, die auf Bänken ruhn,
auf Pfühlen und auf Betten ruhn.
Die Weiber, welche duften schön:
sie alle bannen wir in Schlaf«.*

Auch an Spenden für die Dame seines Herzens liess es der Jüngling nicht fehlen: »Gleichwie ein junger Buhle hat Ṛjrāçva hundert und einen Widder geschlachtet« heisst es Rv. 1, 117, 18, d. i. er spendete so reichlich, wie jene zu thun pflegen.

»Was sich liebt das neckt sich«, sagt ein deutsches Sprüchwort. und so wird es auch an dergleichen Neckereien und Liebeszwisten nicht gefehlt haben: Eifersucht *(īrshyā)* beschlich den Sinn des Mädchens oder des Jünglings: zur Stillung dieser im Herzen brennenden Gluth dient Av. 6, 18; 7. 45. Streitigkeiten ernsterer Art drohten gar die Liebenden ganz zu trennen; um das fast zerrissene (*vichinna* Av. 6, 139, 5) Band der Liebe wieder zu verknüpfen. wurde ebenfalls zu den geheimnissvollen Naturkräften, die in den Pflanzen liegen, Zuflucht genommen Av. 6, 139. 42. 43. 94.

Sollte das Verhältniss eine dauernde Gestalt gewinnen. so musste zur Ehe *(patitva)* geschritten werden. Dazu war jedoch die Einwilligung des Vaters nothwendig. Die Werbung bei demselben oder bei dessen Ableben dem seine Stelle einnehmenden Bruder des jungen Mädchens geschah nicht durch den die Ehe wünschenden Jüngling selber. sondern durch Brautwerber (*vara;* vgl. Rv. 10, 85. 15): dieselben wurden für ge-

---

* »Fast in allen deutschen Ländern ist den Liebhabern der Landmädchen eine Nacht im Jahre oder gar in der Woche zum Besuche ihrer Schätze gestattet und es soll dies in manchen Gegenden stets in Ehren ablaufen . .; die Namen der Sitte sind verschieden: schweiz. Kiltgang, Gassel gehn; bair. fenstern; schwäb. fugen; in Kärnthen breuteln; fränkisch schnurren.« Weinhold Deutsche Frauen S. 174. Dieser Gebrauch ist feste Sitte bei vielen Afghanen und Stämmen des nordwestlichen Indiens, Elphinstone Cabool[2] 1, 240 ff.

wöhnlich unter den Busenfreunden des Heirathscandidaten ausgewählt, so dass *aryaman* (Freund, Gefährte) geradezu die Bedeutung Brautwerber bekam (s. Roth im Wtb.). Festlich geschmückt — »Fett spritzend wie werbende Jünglinge« werden Rv. 10, 78, 4 die Marut genannt; mit »von reichen Eltern abstammenden Werbern, die sich nach der Sitte ihren Körper mit Goldschmuck geschmückt haben« sind sie Rv. 5, 60, 4 verglichen — gingen sie unter Glückwünschen (Rv. 10, 85, 23) ihren Auftrag auszuführen. Wurde der Werbung nicht willfahrt, so fügte sich der Abgewiesene, wie es bei ihrer Kraft sich bewussten Männern natürlich ist, nicht immer friedlich; darauf weisen deutlich mehrere Stellen, in denen Vimada's, eines Schützlings der Açvin und Indra's, Erwähnung geschieht: »Ihr beide (Açvin) führtet auf dem pfeilgeschwinden Wagen dem jugendlichen Vimada die Gattin heim« (Rv. 1, 116, 1); »durch eure Hülfe habt ihr dem Vimada als Gattin zugeführt Purumitra's Weib« (? Geliebte? *yōshām* Rv. 1, 117, 20); »ihr habt auf dem Wagen dem Vimada das schmucke Weib (? Geliebte?) des Purumitra zugeführt« (Rv. 10, 39, 7); »mit welchen Hülfen ihr die Gattinnen dem Vimada heimführtet, mit diesen helft uns« (R. 1, 112, 19). Hiernach fand zwischen Vimada und Purumitra ein Kampf statt um ein schönes Weib; ob sie schon des letzteren Gattin oder blos Geliebte war, lässt sich nicht bestimmen, nach Sāyaṇa ist sie Purumitra's Tochter. Darf man aus dem Plural *patnīḥ* in Rv. 1, 112, 19 folgern, dass Vimada mehrere solche Streitigkeiten hatte? Vergleiche noch Rv. 10, 65, 12: »Die Kamadyū führtet ihr (Açvin) dem Vimada zu«; ist Kamadyū der Name von Purumitra's Weib oder Tochter?

Mit reichen Geschenken an den zukünftigen Schwiegervater musste die Braut erkauft werden: »Ich hörte, dass ihr noch reichlicher schenket, als ein Eidam *(vijāmātar)* und der Frau Bruder« Rv. 1, 109, 2.* War der Bewerber genehm, so konnte

---

* Yāska Nir. 6, 9 versteht unter *vijāmātar* einen Tochtermann, der nicht alle erforderlichen Eigenschaften hat; so heisse man im Südlande diejenigen, welche wegen ihrer Mängel die Mädchen kaufen müssten. Obiger Stelle können ganz ähnliche Verhältnisse zu Grunde liegen, wie wir sie bei den alten Germanen treffen: die durch Geschenke erworbene Frau bringt dem Mann einen Mahlschatz zu; letzterer kann sehr wohl als Gabe des Bruders der Frau aufgefasst werden, der ja eben als *bhrātar* ihr *mundboro* ist beim Ab-

die Hochzeit von Statten gehen *(vahatuṁ kar)*. Diese Feierlichkeit vollzog sich in dem elterlichen Hause der Braut (Rv. 10, 17, 1). Von den Werbern, Eltern, Verwandten begleitet, fand sich der Bräutigam in festlichem Anzug dort ein; Verwandte und Gespielinnen der Braut, gleichfalls festlich geschmückt — »wie Jungfrauen, die sich gesalbt haben, um zur Hochzeit zu gehen«, so strahlen die Ströme der Opferbutter Rv. 4, 58, 9; vgl. Av. 14, 2, 59 ff. und Av. 6, 60 oben Seite 306 — erwarteten ihn. Zur Feier des Festes und zur Bewirthung der Gäste wurden Kühe geschlachtet Rv. 10, 85, 13; vgl. Weber Ind. Stud. 5, 182, Haas ibid. 304.

Der feierliche Act und die unauflösliche Verbindung fand vor angezündetem Agni statt: hier wurde dem Bräutigam die Braut übergeben durch den Vater oder den seine Stelle einnehmenden nächsten Anverwandten. Ein ausdrückliches Zeugniss für letzteres bieten die vedischen Lieder nicht; die Sache ist jedoch ganz natürlich und stimmt mit der Angabe der Gṛhyasūtra.*

Es legt der Bräutigam einen Stein hin und fordert die Braut zum Betreten desselben auf: »Den weichen (nämlich für den darauf tretenden), dauerhaften Stein setze ich fest hin auf den Schoss der göttlichen Erde dir zur Nachkommenschaft; auf ihn tritt preiswürdig und anmuthstrahlend; langes Leben verleihe dir Savitar. Wie Agni die rechte Hand der Erde ergriff, so ergreife ich deine Hand; weiche nicht, sei bei mir mit Nachkommenschaft und Reichthum« Av. 14, 1, 47. 48. »Ich ergreife deine Hand zum Heile, dass du mit mir deinem Gatten ein langes Leben führen

leben des Vaters; vgl. Rv. 1, 124, 7: »Die Schwester, die keinen Bruder hat, wendet sich dreist den Männern zu«.

* Rv. 10, 39, 14 ist von Geldner Siebenzig Lieder S. 44 übersetzt: »Dies Preislied fügten wir für euch, ihr Açvin — so kunstvoll wie die Bhṛgu einen Wagen — und putzten es heraus wie für den Jüngling — das Mädchen schmücken eines Sohnes Eltern« und in Anm. 22 wird gesagt: »Die Eltern des Sohnes statten die Braut aus, welche sie jenem zuführen«. Aus einem falsch übersetzten Avasāna sind hier zwei Folgerungen gezogen, für die die vedischen Lieder nicht den geringsten Anhalt bieten, die auch in dem umfangreichen Material der Gṛhyasūtra (Ind. Stud. 5, 267 ff.) keine Stütze finden. Ich übersetze Pada 3 und 4: »Wir haben euch das Preislied zugeführt (siehe Roth im Wtb. unter *ni-marj*) wie eine Braut dem Bräutigam, haben es euch dargebracht, wie einen eigenen das Geschlecht fortpflanzenden Sohn«.

mögest; Bhaga, Aryaman, Puraṁdhi gaben dich mir zur Herrin des Hausstandes« Rv. 10, 85, 36. Unter diesen und ähnlichen Sprüchen fasst der Bräutigam die Braut bei der Hand und führt sie feierlich um das Feuer: »Um dich führte man die Braut zuerst herum sammt dem Hochzeitzug; gib du sie, o Agni, den Gatten zur Frau mit Nachkommenschaft zurück« Rv. 10, 85, 38; *hastagrābha pati* heisst daher Rv. 10, 18, 8 der Gatte. Welche Rolle dem Brautführer *(janya)* zufiel, ist nicht zu bestimmen aus unseren Texten; seiner geschieht Rv. 4, 38, 6 Erwähnung, wo Dadhikrā »bekränzt wie der glänzende Brautführer« genannt wird.*

Durch das Ergreifen der Hand und die Umführung ums Feuer wurde die Braut gesetzlich *(dharmaṇā)* Gattin *(patnī)*, der Bräutigam ihr Ehemann *(gṛhapati)* Av. 14, 1, 51. War so die Ehe unverbrüchlich geschlossen — »wer will zwei sich liebende Gatten trennen und zumal wenn im Hause der Braut das Hochzeitsfeuer geflammt hat« fragt Purūravas die ihm durchgegangene Urvaçī Rv. 10, 95, 12 —, und hatten die Hochzeitsfeierlichkeiten (Av. 14, 2, 59 ff; siehe Seite 288) ihren Abschluss erreicht, dann fand die Ueberführung nach dem neuen Heim, des Gatten Hause Statt. Vom Gatten geleitet, bestieg die junge Frau, gesalbt und festlich geschmückt (Rv. 10, 85, 7—8) den blumenverzierten *(sukiṁçuka)*, von zwei weissen Stieren (Rv. 10, 85, 10) gezogenen Wagen und liess sich auf weichem Polster nieder (Rv. 10, 85, 7; Av. 14, 1, 60, siehe oben S. 155). Noch ging der Zug nicht ab; vielleicht schon vor dem Besteigen des Wagens wurde die Braut mit dem Spruch: »Aus Varuṇa's Fessel, mit der dich Savitar der holde band, löse ich dich; mit dem Gatten versetze ich dich unversehrt in der Ordnung Schoss, an den Ort der Frömmigkeit. Von hier löse ich sie, nicht von dort; dort binde ich sie fest, damit sie, Indra, reich an Söhnen und an Glück sei« (Rv. 10, 85, 24. 25) von den Pflichten, die sie im Vaterhause hatte, losgesprochen und an den Gatten und ihr neues Heim gebunden. Dass mit diesen Worten eine symbolische Handlung verknüpft war, daran ist kaum zu zweifeln.

---

* Ludwigs Auffassung der Stelle ist unwahrscheinlich; *janyo na çubhvā* gehört zu deutlich zusammen.

Der mit so vielem Pompe ins Werk gesetzte Brautzug verfehlte nicht seine Wirkung auszuüben auf eine neugierige Menge. Sie wird durch die Anrede eines beim Zug befindlichen entlassen mit den Worten: »Glückbringend ist dieses Weib hier; lauft zusammen, schaut sie euch an! wünscht ihr Heil und dann zerstreut euch nach Haus« Rv. 10, 85, 33. Unter den heissen Segenswünschen der Bleibenden — »Pūshan nehme dich an der Hand und geleite dich von hier, die Açvin mit ihrem Wagen sollen dich heimführen, ziehe hin ins Haus des Gatten, dass du Hausherrin heisst; als Gebieterin schalte daselbst« Rv. 10, 85, 26 — setzt sich der Zug nach dem Hause des jungen Mannes in Bewegung. Dort angekommen, tönt der Neuvermählten, sei es durch den Schwieger oder den Brautwerber, der Segenswunsch entgegen: »Liebes möge dir hier durch (Erlangung von) Nachkommenschaft zu Theil werden; in diesem Hause achte auf den Hausstand, schliess feste dich (*tanvam*) an den Gatten da: noch als Greise möget ihr hier schalten« Rv. 10, 85, 27. Unter Ermahnungen, Segenswünschen von verschiedenen Seiten gelangen die Neuvermählten ins Haus:

»Wohlan, hier bleibet, trennt euch nicht,
geniesst die ganze Lebenszeit,
Mit Sohn und Enkel fröhlich scherzt,
erfreuet euch in eurem Haus.
Prajāpati verleihe Kind und Kindeskind,
ins Greisenalter wahre Aryaman den Bund.
Von Unheil frei betritt des Gatten Heim nud deins,
halt fern Verlust, gereich zum Heile Mensch und Thier.
Sei ohne bösen Blick und ohne Gattenhass,
von Sinn und Antlitz mild sei selbst dem Thiere hold.
Die Götter fürchtend werde Heldenmutter du;
halt fern Verlust, gereich zum Heile Mensch und Thier.
An Söhnen, Indra, mach sie reich,
ihr Leben mach er hochbeglückt.
Zehn Söhne leg in sie hinein,
den Gatten so zum elften mach.
So schalt und walte denn im Haus,
ob Schwieger und ob Schwiegerin.
Die Schwäger und die Schwägerin,
sie sind dir gleichfalls unterthan«. Rv. 10, 85, 42 ff.

Nach Pār. 1, 6, 3; Çāṅkh. 1, 13, 4; Āçval. 1, 7, 5 (s. Ind. Stud. 5. 332. 348. 363) wird der Spruch: »Der bin ich, die bist du (*amo' hamasmi, sā tvam*), Sāman ich, Ṛc du, Himmel ich, Erde

du; wir beide hier wollen uns jetzt vereinigen und Nachkommenschaft uns erzeugen« Av. 14, 2, 71 vom Bräutigam gesprochen vor dem Betreten des Steines durch die Braut. Das altrömische *ubi tu Gajus, ibi ego Gaja* wurde bekanntlich bei der Ankunft in der neuen Heimath, vor der Ueberschreitung der Schwelle derselben gesprochen.

Die durch die Gṛhyasūtra vorgeschriebene Nachfeier, dass das junge Ehepaar mehrere Nächte lang noch auf dem Boden liegen und Keuschheit bewahren musste, die Tage über unter Vollziehung verschiedener Opfer und Ceremonien fastete, während die Hochzeitsgäste schmausten, ist aus den Saṁhitā nicht zu erweisen. Nach Nārāyaṇa zu Âçval. Gṛhyas. 1, 7, 2 ist dieselbe überhaupt nicht allgemein: bei den Vaideha findet das Beilager sogleich statt gegen die ausdrückliche Vorschrift der Gṛhyasūtra.

Am Morgen nach der Brautnacht wird das blutbefleckte (*nīlalohita*) Hemd der Braut, das wegen des Glaubens an die Unheiligkeit und Unreinigkeit des weiblichen Körpers den Mann verunreinigt und in Unheil bringt, mit Spenden entsühnt (Rv. 10, 85, 28—30. 34. 35).

Dass die junge Frau bei ihrer Verheirathung eine Aussteuer mit erhielt, wird nirgends direct angegeben, lässt sich aber aus Av. 1, 14 schliessen; der Hymnus wird beim Abschluss der Hochzeitsfeierlichkeit gesprochen:

»Liebesglück und Herrlichkeit nehme ich von ihr an mich wie einen Kranz von einem Baum: wie ein Berg mit breitem Fuss wohne sie lange bei (meinen) Eltern.« 1.

Es antworten nun der Vater und die Verwandten der Braut:

»Diese Jungfrau da, o Herrscher, soll dir als Weib übergeben werden, sie werde festgebunden ans Haus (deiner) Mutter, (deines) Bruders und Vaters. 2.

Sie sei bei dir Familienhaupt, sie übergeben wir dir jetzt; lange wohne sie bei (deinen) Eltern bis zum Grauwerden (?) des Hauptes.« 3.

Hierauf erwiedert der junge Gatte:

»Mit des Asita, Kaçyapa, Gaya Spruche binde ich dein Glück (für mich) zu wie die Schwestern *(jāmayaḥ)* die Truhe *(antaḥkoça)*.«

Unter Schwestern können nur die der Neuvermählten gemeint sein: wie die Schwestern hier die die Aussteuer enthaltende Truhe zubinden, so knüpfe ich deinen Bhaga an mich. Eine in Aussicht stehende, reiche Aussteuer half manchem Mädchen zu einem Mann, die sonst Jungfer geblieben wäre: »Wie viele Jungfrauen werden von dem Freier, der Gatte werden will, wegen ihres herrlichen Gutes geliebt: ist aber ein Weib hold und schön, so findet sie von selbst (d. h. ohne grosses Gut) den Genossen unter den Leuten« Rv. 10, 27, 12.*

Aus V. S. 30, 9, wo der unverheirathete ältere Bruder (*parivitta: ūḍhe kanishṭhe anūḍhaḥ* Mahīdh.) dem Leide, der jüngere Bruder der vor dem ältern heirathet (*parivividāna: anūḍhe jyeshṭhe ūḍhavān* Mahīdh.) dem Verderben, und der Gemahl einer jüngern Schwester deren ältere noch nicht verheiratet ist (*edidhishuḥ-patiḥ: jyeshṭhāyāṁ putryāmanūḍhāyāmudhā edidhishuḥ tatpatiḥ* Mahīdh.) dem Missgeschick geweiht wird, ersehen wir, dass es Brauch war, dass Kinder einer Familie dem Alter nach sich verheiratheten. Hierher scheint der mir nicht völlig verständliche Spruch Av. 6, 112 zu gehören; vgl. Vers 3: »Mit welchen Stricken der *parivitta* gefesselt, Glied für Glied befestigt und gebunden.« Auch nach den Dharmaçāstra ist die Parivedanā d. h. die Heirath eines jüngern Bruders vor dem ältern, sowie, dass eine jüngere Schwester die ältere aussteche, verboten. Jolly Stellung der Frauen pag. 14.

Auf göttliche Einrichtung geht das Institut der Ehe zurück: »Die Götter legten sich im Anfang (zuerst) zu ihren Gattinnen und berührten Leiber mit Leibern« Av. 14, 2, 32. Die Verbindung von Soma (Mond) und Sūryā (Sonne) galt als göttliches Vorbild für die menschliche Ehe. Wie diese beiden sich gegenseitig unterstützen und ablösen in ihrem Berufe, und wie nur durch dieses einträchtige Wirken beider das Gedeihen der leblosen wie belebten Natur und geordnete Verhältnisse sowohl unter den Menschen als zu den Göttern ermöglicht werden, so sollen auch beide Geschlechter, Mann und Weib, gleich jenem Götterpaar in der Ehe einträchtig zusammenwirken und die einem

* So im Anschluss an Ludwig; einen Hinweis auf die Selbstwahl, die bei dem freien Verkehr der Geschlechter natürlich ist, kann ich nicht darin finden wie Kaegi Der Rigveda S. 15.

jeden nach seinem Theil zukommenden Pflichten erfüllen Rv. 10, 85, 18. 19: vgl. Ind. Stud. 5, 272. Dass dies in der Mehrzahl der Fälle wirklich so war, steht ausser jedem Zweifel; kein zarteres, innigeres Verhältniss kennen die vedischen Sänger als das zwischen der willigen, lieblichen Gattin und dem Gatten. Welch schönes Bild des Familienlebens entrollt sich in den oben gegebenen Versen Rv. 10, 85, 42 ff.; vgl. auch Rv. 10, 34, 11 und Av. 3, 30:

»Ein Herz, einen Sinn, von Zwietracht Freisein schaffe ich euch: eins liebe das andere wie eine Kuh ihr neugeborenes Kalb. 1.

Gehorsam sei der Sohn dem Vater, mit der Mutter sei er gleichgesinnt; es rede die Gattin zum Gatten honigsüsse, freundliche Worte. 2.

Nicht soll der Bruder den Bruder hassen, nicht die Schwester die Schwester; einträchtig euch in einander fügend redet glücklich mit einander. 3.

Wodurch die Götter nicht auseinander gehen, noch sich gegenseitig anfeinden, dies Gebet bringen wir in eurem Hause dar zur Eintracht mit den Menschen.« 4.

Zu nicht geringem Theil ist der Grund für dies Verhältniss in der Stellung zu suchen, die das Weib dem Manne gegenüber und somit in der Gesellschaft einnahm. Zwar stand der Mann unbeschränkt an der Spitze des kleinen Staates; Sklaven und Kinder mussten nicht allein gehorchen ihm, er hatte noch grössere Gewalt über sie. So wird Ṛjrāçva von seinem Vater geblendet (*tamaḥ pranītaḥ*, cf. *andhaṁ cakāra* Rv. 1, 116, 16), doch heisst jener *açiva* unheilvoll (Rv. 1, 117, 17); einen Genuss mussten die Söhne daran finden *(jush)*, dem Vater zu gehorchen (Rv. 1, 68, 5). Auch das Weib stand in seiner Gewalt, musste ihm willig *(uçant)* und gehorsam *(anuvrata)* sein; gleichwohl nahm es in der vedischen Zeit eine höhere Stellung dem Manne gegenüber ein als im ausgebildeten brahmanischen Staatswesen, wie dies dem Verfasser von Çatap. Br. 1, 1, 4, 13 noch sehr wohl bekannt ist. Die höhere Stellung spricht sich schon darin aus, dass das Weib thätigen Antheil nahm an der höchsten Ehre, es durfte in des Mannes Gemeinschaft die Opfer darbringen helfen: »Wie die Gattin das Frühgebet zu fördern, zeigen sich

Ushas und Nacht vielfach« Rv. 1, 122, 2; »schon seit alter Zeit kommt die Gattin zur gemeinsamen Opferdarbringung und zur Festversammlung, sie die Pflegerin des Rechts« Rv. 10, 86, 10.

Schön geschildert ist das Glück des einträchtigen Gattenpaares Rv. 8, 31, 5—9:

»Das Gattenpaar, welches einträchtigen Sinnes den Soma presst, ihn abspült und mit unversieglichem Milchtrank mischt, o Götter,

Das gelangt zur Nahrung; vereint kommen beide zur Opferstreu, nicht ermatten sie an Kräften.

Nicht lehnen sie ab der Götter Huld, nicht verschmähen sie dieselbe: hohen Ruhm erlangen sie.

Von Söhnen und von Töchtern umgeben gelangen sie zu vollem Alter, beide goldgeschmückt.

Mit Opferguss und Güterspende dienen sie dem unsterblichen (Agni), erweisen den Göttern Verehrung.«*

»Die Gattin eben ist das Heim, sie ist die Lieblingsstätte *(yoni)*, dorthin sollen dich die angeschirrten Falben fahren, und wenn wir wieder einmal Soma pressen, dann soll Agni als Bote dich benachrichtigen (eigentlich »zu dir laufen«); du hast den Soma getrunken, gehe nun fort nach Hause, Indra, denn schön ist die Gattin, Wonne in deinem Hause«; mit diesen Worten verabschiedet ein Sänger sich von Indra am Schluss des Opfers Rv. 3, 53, 4. 6.

Wie der Mann *gṛhapati,* so ist die Frau *gṛhapatnī.* »Zieh hin ins Haus (des Gatten), dass du Hausherrin *(gṛhapatnī)* seist; als Gebieterin *(vaçinī)* schalte daselbst«, wird der Neuvermählten beim Beginn des Hochzeitszuges zugerufen; »wie die Sindhu zur Ströme Oberherrschaft sich emporschwang, so sei du Herrin in des Gatten Heim eingetreten« Av. 14, 1, 43. »In diesem Hause achte auf den Hausstand«, wird sie bei ihrer Ankunft ermahnt. Nicht minder deutlich spricht der Bräutigam zu ihr im feierlichen Momente der Eheschliessung: »Ich ergreife deine Hand zum Heile, damit du mit mir deinem Gatten ein langes Leben erreichen mögest; Bhaga Aryaman, Savitar, Puraṁdhi

---

* *Samūdho romaçaṁ hataḥ* gehört nicht hierher, wie Sinn und Versmass zeigen.

gaben dich mir zur Herrin des Hausstandes« Rv. 10, 85, 36. Ihr standen daher im Hause alle Rechte des Mannes zu; nicht nur über Gesinde und Sklaven hatte sie Macht, sondern gleich dem Hausherrn waren ihr untergeben die alten Schwiegerältern und die unvermählt im Hause noch weilenden Brüder und Schwestern des Mannes Rv. 10, 85, 46.

Zweck der Ehe* war Fortpflanzung und Vermehrung des eigenen Geschlechtes; dies ist nur durch männliche Nachkommenschaft möglich. Auf den Söhnen ruhte die Hoffnung des Hauses; reiche männliche Nachkommenschaft gab Macht und Ansehn, war eine Zierde: »Ushas, bring uns den Schmuck, dass wir Söhne und Nachkommenschaft besitzen«, fleht ein Sänger Rv. 1, 92, 13. Nur ein Sohn ist der Väter Ruhm mehrend *(pitṛçravaṇa)* Rv. 1, 91, 20. Mit der Bitte um Heerdenbesitz, Ländererwerb ist daher immer die um reiche Nachkommenschaft, Heldenfülle *(suvīrya)* aufs Innigste verknüpft. Mangel an Söhnen *(avīratā)* wird mit Armuth *(amati)*, Besitzlosigkeit auf gleiche Stufe gestellt; vor diesen Uebeln soll Agni helfen Rv. 3, 16, 5. Einen das Geschlecht fortpflanzenden *(tanaya)*, leibeigenen *(vijāvan)* Sohn wünscht Viçvāmitra (Rv. 3, 1, 23); nicht soll man glauben, er könne durch Adoption ersetzt werden, denn »was von einem andern gezeugt ist, ist keine (rechte) Nachkommenschaft« Rv. 7, 4, 7; »nicht ist ein Fremder, ein einem andern Mutterleib entsprossener zu adoptieren *(grabhāya)*, nicht denken soll man daran (denn er kann uns nie das werden was ein eigner Sohn ist), weil er wieder zu seinem Geschlechte geht; zu uns soll ein kräftiger, neuer Heldenspross kommen«, fleht Vasishṭha Rv. 7, 4, 8. Vergl. Yāska Nirukta 3, 2. Söhne und Glück möge die junge Frau ins Haus bringen, ist die Bitte Rv. 10, 85, 25. 45; Reichthum und Söhne hofft der Neuvermählte von Agni zugleich mit dem Weibe empfangen zu haben (Rv. 10, 85, 41); spielend mit Söhnen und Enkeln sollen Gatte und Gattin im eigenen Hause sich freuen (Rv. 10, 85, 42); heldenerzeugend *(vīrasū)* möge die Gattin sein: »Zehn Knaben, o Indra, leg in sie hinein, den Gatten mach zum elften ihr«, betet man beim Eintritt des jungen Ehepaars ins Haus. Wünsche wie: »O Dhātar, lege in

* Die Gattin ist die »Gebärerin« *(jāyā)*.

die Leisten dieses Weibes einen männlichen Spross *(pumāṁsaṁ putram)* von schöner Gestalt, der im zehnten Monat geboren werde« Av. 5, 25, 11 kehren in den Liedern des Atharvaveda vielfach wieder:

»Wodurch du gleichsam eine verwerfende Kuh geworden bist, das vernichten wir von dir weg; dies legen wir fern von dir anderswo nieder. 1.

In deinen Schoss soll ein männlicher *(pumān)* Keim eingehen wie in einen Köcher der Pfeil; ein Held *(vīra)* werde aus ihm *(atra)* geboren, ein Sohn in 10 Monaten. 2.

Einen männlichen Spross gebier, ihm soll noch ein männlicher nachgeboren werden; werde Mutter von Söhnen, von geborenen und solchen, die du noch gebären mögest. 3.

Welcher Same glückbringend ist und den die Stiere spenden, durch solchen erlange einen Sohn, werde du eine fruchtbare Mutterkuh. 4.

Ich verschaffe dir Zeugungsfähigkeit, in deinen Schoss gehe ein Spross ein; erlange du einen Sohn, o Weib, der dir zum Heile sei und zum Heile werde du ihm. 5.

Von den Pflanzen, deren Vater der Himmel, die Erde die Mutter, das Meer die Wurzel: diese göttlichen Heilkräuter sollen dir zur Erlangung eines Sohnes verhelfen.« 6. Av. 3, 23.

Nirgends finden wir in den vedischen Liedern den Wunsch nach einer Tochter; ihre Geburt wurde offenbar ungern gesehen:

»Auf die Çamī ist der Açvattha gestiegen; da ist die Zeugung eines männlichen Kindes zu Stande gekommen; so wird man eines Sohnes habhaft, so übergeben wir es den Frauen. 1.

Im Manne ist der Samen, ins Weib wird er gegossen: so wird man eines Sohnes habhaft; dies verkündigte Prajāpati. 2.

Prajāpati, Anumati, Sinīvālī brachten die Sache in Ordnung: Die Geburt eines Mädchens schenke sie anderswo, hier schenke sie einen Knaben« Av. 6, 11.

Nach Angabe der Yajustexte wurden Mädchen nach ihrer Geburt öfters geradezu ausgesetzt Kāṭh. 27, 9: *tasmātstriyaṁ jātāṁ parāsyanti, na pumāṁsam;* vgl. Yāska Nir. 3, 4. T.S, 6, 5, 10, 3 liest abweichend *utpumāṁsaṁ haranti* »ein männliches Kind

heben sie auf«.* Es wird hier offenbar auf dieselbe Sitte angespielt, die einst bei allen Germanen herrschte, wonach der Vater nach der Geburt eines Kindes über dessen Leben dadurch entschied, dass er es von der Stelle, wo die Mutter »niedergekommen« war, aufhob.** — War nun auch die Sitte, Töchter auszusetzen, nicht sehr verbreitet — Rig- und Atharvaveda spielen nirgends auf eine solche an —, so viel kann man behaupten, dass jeder vedische Hausvater von der Richtigkeit des Wortes überzeugt war, dass »Töchter zu haben, ein Jammer sei«: *sakhā ha jāyā kṛpaṇaṁ ha duhitā* (*dhītā* des Metrums halber wie Av. 2, 14, 2 und im Pāli zu lesen), *jyotirha putraḥ parame vyoman* Ait. Br. 7, 15.

Nicht uninteressant für die Beurtheilung dieses Verhältnisses ist auch der Umstand, dass die junge Ehefrau beim Eintritt in des Gatten Haus, wo ihr die Pflichten, aber auch ihre Rechte vorgehalten werden, zugerufen bekommt: »Sei Herrin über den Schwieger, sei Herrin über die Schwiegerin, sei Herrin über meine Schwester *(nanāndari)*, sei Herrin über meine Brüder *(devṛshu)*« Rv. 10, 85, 46. Ferner ruft Çacī Paulomī Rv. 10, 159, 3 triumphierend aus: »Herrscher (Feindetödter) sind meine Söhne, Fürstin ist meine Tochter«. »Welche Sünde meine Mutter, welche mein Vater, meine Brüder und welche meine Schwester, welche wir begangen haben«, lautet die Aufzählung einer Pönitenzialformel Av. 10, 3, 8.***

Spärlich sind die Angaben, die uns einen Blick thun lassen in das Leben des Kindes von seiner Geburt bis es zum Jüngling oder zur Jungfrau herangereift war.

Acht Tage nach der Geburt fand eine feierliche Abwaschung des Neugeborenen statt (Pañcav. Br. 14, 7, 2 zu S. V. 2, 525 =

* Sāy. sagt: *Sthālīvatloke 'pi striyaṁ duhitaraṁ vivāhena varakule parityajanti, pumāṁsaṁ tu vāyavyaduddharanti samyakposhyanti*«.

** Vergl. Grimm Deutsche Rechtsalterth. 455 ff. Weinhold Deutsche Frauen 75 ff.; Altn. Leben 260 ff.

*** In dem von M. Müller Hist. of the Anc. Sanskr. Litt. pag. 409 beigebrachten Verse wird satyrisch auseinandergesetzt, warum die Geburt einer Tochter als ein »Jammer« betrachtet wurde:

Sambhave svajanaduḥkhakārikā
Sampradānasamaye 'rthahārikā
Yauvane 'pi bahudoshakārikā
Dārikā hṛdayadārikā pituḥ.

Rv. 9, 96, 17); hierauf bezieht Weber Ind. Stud. 5, 252 die Stelle Av. 8, 6, 1: »Welche beide einen Gatten anziehende Körpertheile (*pativedanau*, gemeint sind zweifelsohne *stanau*) die Mutter dir nach der Geburt abwusch, darnach soll der (Kobold) Durṇāman nicht verlangen, Aliṅça und Vatsapa«.* Ob Segensprüche wie Av. 6, 110 bei dieser Gelegenheit oder schon bei der Geburt gesprochen wurden, lässt sich nicht bestimmen:

»Der uralte, verlangende ist bei den Opferfesten zu verehren, von Alters her ist er Hotar: aufs Neue setz dich (zum Opfer) nieder: vergnüge dich selbst, o Agni, und opfere uns Glück herbei. 1.

Unter dem Sternbild Jyeshṭhaghnī** ist dies Kind hier geboren, unter Yama's Doppelgestirn Vicṛt: beschütze es vor dem Mūlabarhaṇa (Sternbild hier? vor dem Entwurzeln?); er soll es über alle Fährlichkeiten hinweg führen zu langem Leben, zu einem Leben von hundert Herbsten. 2.

An grausigem Tage (*vyāghre ahni*) wurde das Heldenkind geboren, das den Sternen entsprossene, mannhafte: nicht schlage es den Vater, wenn es herangewachsen ist, nicht vernachlässige es die Mutter, die Gebärerin.« 3.

Ein weiterer feierlicher Moment in dem Leben des jungen Erdenbürgers war das Bekommen der ersten Zähne;*** hierauf bezieht sich Av. 6, 140:

»Sie, die gross geworden tigergleich Vater und Mutter zu fressen wünschen, diese beiden Zähne, Bṛhaspati, mache hold, o Jātavedas. 1.

Reiss esst, Gerste esst, Bohnen und Sesam esst (dann): das ist der euch beiden bestimmte Theil, nicht verletzt Vater und Mutter. 2.

Angerufen sind die beiden vereinten Zähne, dass sie sanft und glückbringend sind; anderswohin wende sich eure Schrecklichkeit, Zähne: nicht verletzt Vater und Mutter.« 3.

---

* Auch die alten Germanen kannten diese der christlichen Taufe analoge Feierlichkeit. Weinhold Altn. Leb. 262.

** So im Wtb.; in der Ausgabe liest Roth Jyaishṭhaghnī.

*** Ueber *tannfē* bei den germ. Nordländern siehe Weinhold Altn. Leben S. 284.

War das Kind ein Jahr alt *(ekahāyana)*, so fing es an zu sprechen T.S. 6, 1, 6, 7.

Abgeschlossen wurde das Knaben- und frühe Jünglingsalter (adolescentia) nach den Gṛhyasūtra durch die Godānavidhi, eine »Ceremonie, die im 16. oder 18. Jahre eines Jünglings beim Eintritt der vollen Mannbarkeit und kurz vor seiner Verheirathung mit seinem Barte vorgenommen wurde«. Av. 6, 68 enthält hierbei gesprochene Worte:

»Savitar da kam herbei mit dem Barbiermesser, mit heissem Wasser tritt heran, o Vāyu; die Āditya, Rudra, Vasu sollen ihm (den Bart) baden: einträchtig scheert König Soma's Bart, einsichtsvoll! 1.

Aditi soll den Bart scheeren, die Wasser sollen ihn baden mit ihrer Kraft *(varcas)*, Prajāpati soll Fürsorge treffen für langes Leben und Schauen (der Sonne). 2.

Mit welchem Messer Savitar kundigen Sinnes König Soma's Haupt- und Barthaar* schor, damit, o Priester, scheeret dasselbe diesem: reich an Rindern, Rossen und Nachkommenschaft sei er.« 3.

Nach Kauç. 53. 54 gehört auch der Spruch Av. 2. 13 zu dieser Ceremonie:

»Lebenspendend, (hohes) Alter erwählend bist du, o Agni, von Opferbutter trieft Antlitz und Rücken dir, o Agni; nachdem du die süsse, liebliche von der Kuh herstammende Opferbutter genossen hast, sollst du diesen schützen wie ein Vater die Söhne. 1.

Bekleidet uns diesen mit Glanz und Kraft *(varcasā)*, schafft ihm langes Leben und Tod erst durchs Greisenalter; Bṛhaspati reichte dieses Gewand König Soma zum Umlegen. 2.

Dies Gewand hast du dir angelegt zum Wohlergehen, du bist hierdurch Beschützer der Färsen geworden: lebe nun hundert Herbste reichlich und hülle dich in des Reichthums Gedeihen. 3.

Komm herbei, tritt auf diesen Stein, Fels sei dein Körper: alle Götter sollen dir (langes) Leben verleihen, hundert Herbste. 4.**

---

* *Varuṇasya* ist hier sinnlos; am nächsten liegt *keçaçmaçru* Neutr. zu lesen wie Av. 8, 2, 17 steht, wofür auch *idam* des dritten Pada eintritt.

** Vers 4, der auch in anderem Metrum abgefasst ist als die übrigen, scheint nicht hierher zu gehören.

Dich, dem wir das früher getragene Kleid wegnehmen, dich sollen alle Götter beschützen, und Brüder gut gedeihend sollen noch viele dir dem herangewachsenen, gut gearteten, nachgeboren werden.« 5.

Der Spruch enthält nichts, was auf die Godānavidhi bestimmt hinwiese; dass aber die Ceremonie, bei der der betreffende mit einem neuen Gewande bekleidet wurde, in die Zeit nach dem Knabenalter fällt, geht aus Vers 3 hervor, der auf Theilnahme an den Familienangelegenheiten — oder gar Gründung eines eigenen Hausstandes? — hinweist. Der Godānavidhi entsprach im germ. Alterthum die Wehrhaftmachung: vgl. Scherer im Anzeiger für Deutsches Alterth. 4, 88.

Für unmoralisch und verwerflich galt die Ehe zwischen Geschwistern, wie dies deutlich in dem Zwiegespräch zwischen Yama und Yamī Rv. 10, 10 hervortritt: »Ich werde niemals mich mit dir vermählen, für sündhaft gilts, der Schwester sich zu gatten«, und ihr Drängen wehrt Yama ab mit dem Hinweis, dass ein solch Vergehen Varuṇa nicht unbekannt bleiben könne.* Auch in späterer Zeit zeigen die Inder eine grosse Scheu vor Blutnähe bei der Heirath; bis zum 5. und 7. Grad väterlicher oder mütterlicher Seite müssen Braut und Bräutigam getrennt sein nach den Vorschriften der Dharmaçāstra; s. Jolly Stellung der Frauen, Seite 13. Doch sind diese Verbote erst allmählich entstanden und zur Geltung gelangt, Weber Ind. Stud. 10, 75 ff. Geschwisterehe kommt in Buddhistischen Legenden mehrfach vor, Ind. Stud. 5, 427; Ind. Str. 1, 204, Anm.

Ehe wir uns der Betrachtung der Lage der Greise, Wittwen und Waisen zuwenden, ist die Frage noch zu beantworten: Gab es Polygamie bei dem vedischen Volke? Von vorn herein ist Polygamie das natürliche bei allen Naturvölkern, und nach den Forschungen der Gegenwart haben wir allen Grund zu behaupten, dass die Monogamie die reinere, im Verlauf der Geschichte allmählich ausgebildete Form der Ehe ist:** es fragt sich nur, ob

* Im Mythus ist die Geschwisterehe auch für die Germanen nachweisbar.

** Weber Ind. Stud. 5, 222 ist anderer Ansicht; er trennt nämlich *sapatna* Nebenbuhler, Feind von *sapatnī* Nebenbuhlerin, indem er ersteres aus Wurzel *sap* ἕπεσθαι = *sac*, sequi herleitet, letzteres nach der gewöhnlichen Ansicht als Bahuvrīhi von *sa* + *pati* betrachtet. Er bemerkt: »Das Wort *sapatna* erst

das vedische Volk dieselbe in der Zeit, in der es uns entgegentritt, noch kannte. Wilson Rgv. 3 pag. X ff. bejaht es: »It (scil. Hymn. 1, 126) affords evidence of the prevalence of polygamy at this early date, as Dīrghatamas marries the ten daughters of the Rāja«. Die irrige Auffassung ist veranlasst durch *vadhūmant* in Vers 3; siehe oben Seite 107 ff. Ueberdies müsste Svanaya eine hübsche Auswahl von Töchtern gehabt haben, wenn er zehn auf einmal verschenken konnte: dies wäre um so auffallender, als wir sahen, dass Töchter gerade nicht sehr beliebt waren.

Gleichwohl müssen wir dem vedischen Volke auf eine Reihe von Zeugnissen hin Polygamie zuerkennen:* »Dies that er (Indra), anderes möge er jetzt thun, was die Verehrer bei den Somakelterungen rühmend erwähnen: wie ein einzelner als gemeinsamer Gatte (mehrere) Frauen nimmt, so soll Indra alle Burgen (der Dämonen) sich aneignen«, fleht Vasishṭha Rv. 7, 26, 3. »Zwischen der Gabeldeichsel bewegt sich das Zugthier wie ein Mann auf seinem Lager, der zwei Weiber hat *(dvijāni)*« Rv. 10, 101, 11. »In Milch baden sich die beiden Gattinnen Kuyava's« Rv. 1, 104, 3. »Es drücken mich rings die Rippen wie eifersüchtige Weiber (von beiden Seiten den Mann quälen), es nagen an mir die Sorgen wie Mäuse an ihren Schwänzen« Rv. 1, 105, 8 = 10, 33, 2. »Mit welchen Hülfen ihr, o Açvin, dem Vimada die Gattinnen heimführtet« Rv. 1, 112, 19. »Wie die Gattinnen dem Gatten, die verlangenden dem verlangenden kosend nahen, so dir, o kraftvoller, der Andacht Lieder« Rv. 1, 62, 11. »Denn wie ein König unter den Weibern herrschest du (Indra)« Rv. 7, 18, 2. Bei der Huldigungsfeier eines neuen Herrschers heisst

---

secundär aus *sapatnī* erschlossen anzusehen, wird kaum gehen, da dieses als Femin. weit seltener nachweisbar ist, auch die erst secundär entwickelte Polygamie einer so allgemeinen Bedeutung, wie sie das Wort *sapatna* hat, kaum zu Grunde liegen kann«. Was den ersten Einwand betrifft, so wird ein Blick ins Wtb. seine Grundlosigkeit zeigen; wenn uns nun ferner Polygamie bei den den Indern verwandten germanischen Stämmen und auch bei den Griechen begegnet und zwar im Erlöschen begriffene Polygamie, so werden wir, falls sich solche beim vedischen Volke findet, dieselbe nicht als secundär betrachten dürfen. Vielmehr erklärt sich aus der Annahme, dass dieselbe einst häufiger war, sehr wohl die Entstehung von *sapatna*.

* Eine ganz in Brāhmaṇaart gehaltene Fabelei über Ursprung der Polygamie siehe Çatap. Br. 9, 4, 1, 6.

es nach Av. 3. 4: »Heran zu dir sollen die Verwandten in Gehorsam treten. Agni soll als geschickter Bote sich einstellen. die Gattinnen. die Söhne sollen wohlgesinnt sein«.

Das Vorhandensein von Polygamie erhellt zur Genüge; zugleich ersehen wir aus den ausgehobenen Stellen. dass solche vorzugsweise bei Königen und Vornehmen vorkam. Das reguläre Verhältniss war schon Monogamie. ein »einträchtig Gattenpaar« *dampatī sumanasā,* also ganz der altgermanische Zustand. Auch nur so lässt sich das oben dargelegte zarte und innige Verhältniss zwischen Ehegatte und Ehegattin begreifen.

Offen ist noch die Frage. ob Vielweiberei im strengen Sinne des Wortes vorkam d. h.. ob ein Mann mehrere gleichberechtigte Frauen neben einander haben konnte. oder ob das Ganze nur Kebsenwirthschaft war.* Wilson nimmt offenbar letzteres an: er sagt Rigv. 2. p. XI: »at the Açvamedha. although four denominations of females are specified as the women of the Rāja. the first wedded is alone considered to be Mahishī, or queen«. Es ist mir nicht deutlich, auf welche Stelle von Rv. 1, 162 er anspielt; er scheint gar nicht diesen Hymnus sondern V. S. 23, 18 zu meinen. Seine Worte »the first wedded is alone considered to be Mahishī« kann man als wörtliche Uebersetzung von Çatap. Br. 6, 5. 3. 1: *yaiva prathamā vittā sā mahishī«* ansehen. Eine endgültige Entscheidung für die vedische Zeit lässt sich aus unsern Texten nicht gewinnen. Wenn auch die eine oder die andere Stelle des Rigveda für Vielweiberei im strengen Sinne zu sprechen scheint. so machen andere wiederum Kebsenwirthschaft wahrscheinlicher; es wird eben, wie in den germanischen Verhältnissen. beides neben einander vorgekommen sein. Vergleiche noch Megasthenes bei Strabo 15. 1. 54.

Polyandrie ist. wie die ganze bisherige Darstellung ausweist, unter dem vedischen Volke unmöglich gewesen. Wenn eheliche Untreue von Seiten der Frau zu den schwersten Verbrechen gerechnet wird und auf gleicher Stufe steht mit der Schändung hülfloser Jungfrauen. dem Vergehen wider Varuṇa's und Mitra's Ordnung (Rv. 4. 5. 5). dann kann von gesetzlicher Weibergemein-

* Im germanischen Norden kam beides vor. Weinhold Altnord. Leben S. 248 ff.

schaft keine Rede sein. Die Stellen, die man aus den vedischen Saṁhitā für diese Institution anführen könnte, beweisen nichts. Rv. 10, 85, 36 ff. spricht der Bräutigam beim Ergreifen der Hand der Braut: »Ich ergreife deine Hand zum Heile, damit du mit mir als deinem Gatten langes Leben erreichen mögest. Bhaga, Aryaman, Savitar, Puraṁdhi die Götter gaben dich mir zur Herrin des Hausstandes« und fährt dann fort: »Pūshan bringe herbei die holde, in welche die Männer *(manushyāḥ)* den Samen streuen, welche verlangend uns *(naḥ)* ihre beiden Schenkel auseinander breite, in welche wir brünstig den penis stecken *(praharāma)* wollen. Dir führten sie zuerst die Sūryā zu mit dem Hochzeitszug; gib, o Agni, den Männern sie wieder *(patibhyaḥ)* zur Frau mit Kindern zurück.« Die hier vorkommenden Plurale *manushyāḥ*, *naḥ*, *praharāma* lassen sich als Plur. majestatis fassen (Ind. Stud. 5, 191); einfacher scheint es noch, »Weib, Braut etc. in collectivem Sinn zu nehmen. Auch Av. 5, 17, 8: »Und wenn ein Weib vorher zehn Männer hätte, die nicht Brahmanen sind, und ein Brahmane ihre Hand ergriffe, so wäre er allein ihr Gatte« vermag Polyandrie nicht zu erweisen; die Stelle sagt einfach: kein Hinderniss kann ein Brahmane finden bei seiner Wahl.

Schwierig ist es in Bezug auf die Stellung der Alten aus den wenigen Angaben unserer Texte zu einem sicheren Resultat zu gelangen. Bei einem Volke, bei dem der Mann seinen grössten Werth besitzt, wenn er zu Kampf und Erwerb tauglich ist, also während er im Genuss der vollen Kraft steht, wird sicherlich das Greisenalter — *οὐλόμενον, καματηρόν, ὅτε στυγέουσι θεοί περ* Hymn. in Ven. 247 — auch auf die Stellung des Mannes in der Familie Einfluss ausüben. So lange die Söhne noch nicht herangewachsen, war derselbe, wie wir sahen, der unumschränkte Regent des Hauswesens. Anders wird sich dies wohl gestaltet haben, wenn das leidige Greisenalter des Mannes Kraft aufgerieben *(jar)* hatte. Bei den Germanen finden wir die rechtliche Einrichtung, dass der Mann nur so lange an der Spitze der Familie stand, als er tüchtig und fähig war, sie zu schützen gegen jeglichen Unbill, überhaupt als waffenfähig galt: dann aber musste er zurück treten, der älteste im Hause lebende Sohn nahm seine Stelle ein, und Vater und Mutter traten in seine

mund gleich seinen eigenen Kindern und jüngern Geschwistern. Aehnliches scheint auch bei dem vedischen Volke vorgekommen zu sein. Rv. 10. 85, 46 sagt der junge Gatte zu der ihre neue Heimath betretenden Gattin, die neben ihm, dem *gṛhapati,* nun *gṛhapatnī* sein soll: »Sei Herrin *(samrājñī)* über den Schwiegervater, sei Herrin über die Schwiegermutter, sei Herrin über meine Schwester, sei Herrin über meine jüngern Brüder«. Rv. 1. 70. 5 heisst es von Agni: »Ringsum haben dich die Männer verehrt, eines alten Vaters Besitz gleichsam vertheilten sie« d. h. sie erlangten Güter *(vedaḥ)* wie Söhne, die des alten, gebrechlichen Vaters Habe vertheilen. Dass bei einer solchen rechtlichen Einrichtung dennoch das Familienleben ein liebevolles öfters gewesen ist, ersieht man aus Rv. 10. 85, 42. Es erscheint besonders das Verhältniss der Schwiegertochter zu ihrem Schwiegervater als das der grössten Ehrfurcht an einigen Stellen: »Welche (Dämonen) vor Sūrya sich verkriechen (wegschleichen *pra-sarp*) wie die Schwiegertochter *(snushā)* vor dem Schwiegervater« Av. 8, 6. 24; vgl. Ait. Br. 3, 22. Kāṭh. 12. 12 (Ind. Stud. 5, 260) wird als Höhepunkt der durch Surāgenuss erzeugten Trunkenheit und als Verletzung jeglicher Sitte angeführt, dass Aeltere und Jüngere, Schnur und Schwiegereltern zusammen schwatzend dasitzen. Vergleiche auch T. Br. 2. 4. 6, 12 *asya snushā çvaçurasya praçishṭim sapatnā vācam manasā upāsatām.* — Es wird jedoch die Behandlung der Alten nicht überall die liebevollste gewesen sein: hebt doch Purūravas, als er der ihm entlaufenden Urvaçī das Bild des glücklichen Familienlebens entrollt, das sie genossen, gerade ihre Eintracht mit dem Schwieger, dem sie Wohlthaten erwiesen hatte, hervor Rv. 10. 95. 4. »Nicht schlage er den Vater, wenn er herangewachsen ist, nicht vernachlässige er seine Mutter, die Gebärerin« schliesst ein Segenspruch über einen Neugeborenen Av. 6. 110. »Sie, die gross geworden tigergleich Vater und Mutter zu fressen begehren, diese beiden Zähne, o Jātavedas, mache hold. Anders wohin wende sich eure Schrecklichkeit, o Zähne, nicht verletzt Vater und Mutter« Av. 6, 140, 1, 3.

Das altgermanische Recht gestattet es sogar dem Sohne, seine altersschwachen Eltern auszusetzen und dem Hungertode Preis zu geben. Diese bei den Skandinaviern und im nördlichen

Deutschland öfters als vorgekommen nachgewiesene Sitte* kennt auch das vedische Alterthum:** »Pārshadvāṇa setzte den Praskaṇva zusammen (d. h. er erfrischte, stärkte ihn wieder) den daliegenden, ausgesetzten *(ud-dhā)* Greis« Rv. 8. 51, 2. Av. 18. 2. 34 werden neben den Vätern, die begraben und die verbrannt wurden, auch die ausgesetzten *(uddhita)* angerufen.

Starb das Haupt der Familie, so giengen, wenn erwachsene Nachkommenschaft da war, seine Rechte und Pflichten auf den ältesten Sohn über. Er war nun Stütze und Erhalter der Familie, der Geschwister *(bhrātar)*, ihm stand das Recht zu, die Schwester zu verheirathen. Fehlte auch er, so war letztere in einer bemitleidenswerthen Lage, sie war ihrer Stütze beraubt *(hatavarcas)* Av. 1. 17, 1: »Dreist wendet sich den Männern zu die bruderlose Jungfrau« Rv. 1. 124, 7. Schutzlos und den Angriffen begehrlicher Männer ausgesetzt stand sie da; sie hatte nur Schutz im sittlichen Gesetz, da diejenigen, welche einem solchen Mädchen Gewalt anthun, für jenen tiefen Ort geboren sind (Rv. 4. 5. 5). Für die hülflose Stellung eines bruderlosen Mädchens ist V. S. 30. 5 bezeichnend, wo dasselbe *(ayogū)* der Käuflichkeit *(ākrayā)* geweiht wird.***

Ueber die Wittwe und ihre Lage haben wir nach dem Charakter unserer Quellen wenig Auskunft zu erwarten. So viel Material liefern die Lieder des Rigveda uns jedoch, um mit aller Sicherheit behaupten zu können, dass ihnen die schon seit 2000 Jahren in Indien ausgeübte und erst durch englisches Verbot vom Jahre 1830 aufgehobene Sitte der Wittwenverbrennung un-

---

* Die *grafgangsmenn* Gulaþingsb. Jac. Grimm Rechtsalterth. 487 ff. Zeitschr. f. d. Alterth. 5, 72. Weinhold Altn. Leben 473.

** Auch das éranische wie bei Strabo 11. 11, 3 von den Bactrern, 11. 11, 8 von den Kaspiern, 11, 8, 6 von den Massageten berichtet wird: Hehn Culturpflanzen und Hausthiere 472.

*** *Ayogūm* wird von Mahīdhara durch *ayaso gantāram*, von Sāy. zu Tait. Br. mit *ayogyasya, açāstrīyasya kartāram* erklärt; Weber ZDMG. 18, 277 denkt an Spieler (*ayas = aya* Würfel), cf. Ind. Litter.[2] 107, übersetzt es aber »Unzüchtige«. Ich vermuthe, dass *ayogū* gleich ist *ayugū* Gobhila 3, 5, 3, was Roth Wtb. 5. 1037 durch »ein Mädchen, das keine Geschwister hat, das einzige Kind einer Mutter ist« gibt; die Stelle lautet: *nājūtalomnyopahāsamicchennāyugvā na rajasvalayā na samānārshyā* »nicht soll er verlangen nach Liebesscherz mit einer die noch nicht mannbar, nicht mit einer *ayugū*, nicht mit einer während sie die menses hat, nicht mit einer gleicher Abstammung«.

bekannt ist, obgleich man von brahmanischer Seite sie eben aus dem Rigveda beweisen wollte. Nur durch grobe Fälschung von Rv. 10. 18. 7 war dies möglich gewesen, wie längst gezeigt ist H. H. Wilson Journ. R. As. Soc. 16, 202; Roth ZDMG. 8, 468; M. Müller ZDMG. 9, pag. VI. XXV. Essays 2, 30 ff. 278 ff. Zur Wittwe, die klagend neben der zur Bestattung daliegenden Leiche ihres Mannes sitzt, treten Frauen mit Salben, um sie zum Zeichen des Wiedereintritts in den Verkehr mit den Lebenden zu schmücken: »Erhebe dich, o Weib, zur Welt des Lebens, dess Odem ist entflohen, bei dem du sitzest; der deine Hand einst fasste und dich freite, mit ihm ist deine Ehe nun vollendet«, wird ihr sodann zugerufen Rv. 10. 18, 8; vgl. Roth Siebenzig Lieder, Seite 151 und Anm. Rv. 10, 40. 2 haben wir ein direktes Zeugniss für eine Art der Wiederverheirathung die Leviratsehe: »Wo bleiben die Açvin am Abend, wo am Morgen, wo halten sie Einkehr, wo übernachten sie? wer bringt euch zu Bette (schafft euch zum Lager hin) wie die Wittwe den Schwager *(devar)*, wie das junge Weib den Mann zum gemeinsamen Lager«?* Auch Av. 9, 5, 27 kennt die Wiederverheirathung der Wittwe: »Wenn eine Frau schon früher einen Gatten gefunden hatte und (nach dem Tode desselben) wieder einen andern bekommt, dann sollen sie nicht getrennt werden, wenn sie den *aja pañcaudana* spenden. Der zweite Gatte wohnt mit seinem Weib (der wiederverheiratheten Wittwe *punarbhū*) in derselben Welt, wenn er den *aja pañcaudana*, dessen Werth durch die Opfergabe noch erhöht wird, darbringt«.

Aus all diesem nun folgt jedoch keineswegs, dass Wittwenverbrennung bei den arischen Indern nirgends vorkam. Die angezogene Stelle Rv. 10, 18. 7 beweist nur, dass in der Gegend des Dichters und in dem Stamme, dem er angehörte, dieselbe nicht üblich war. Dass die Frau, respective Frauen, Diener, Pferde etc. dem Manne in den Tod zu folgen haben, ist bei vielen Völkern Sitte, und eine Sitte, die sich leicht erklärt. Von vielen indogermanischen Völkern ist uns diese Sitte bekannt: »Herodot 5. 5 erzählt, dass bei thrakischen Völkern nach des

* Grassmanns Uebersetzung: »Wer bringt zu Bette euch wie die Wittwe ihren Freund« ist sinnentstellend.

Mannes Ableben erforscht werde, welche von seinen Frauen ihm die liebste gewesen sei, und dass man diese hernach auf seinem Grabe tödte; Mela 2, 2 meldet das als allgemeinen getischen Brauch. Er war aber auch unter den Skythen im Schwang (Herodot 4. 71: *τῶν παλλακέων μίαν ἀποπνίξαντες*) wie unter den Hellenen (Pausanias 4, 2: *γυναῖκες αὗται τρεῖς προαποθανοῦσι πᾶσαι τοῖς ἀνδράσιν ἑαυτὰς ἐσπικατέσφαξαν*). Von den Herulern versichert ihn Procop de bello goth. 2, 14 und unser nordisches Alterthum gewährt rührende Beispiele, Nanna ward mit Baldr verbrannt, Brynhild verordnete, dass sie mit Sigurd verbrannt würde. Von Gunnhild, Asmunds Ehefrau, meldet Saxo Gramm.: ne ei super esset spiritum sibi ferro surripuit virumque fato insequi quam vita deserere praeoptavit; hujus corpus amici sepulturae mandantes mariti cineribus adjunxerunt, dignam ejus tumulo rati, cujus caritatem vitae praetulerat. ‚Wenn ich ihm nachfolge' sagt Brynhild Völs. Cap. 31, ‚fällt ihm die schwere Thür der Unterwelt nicht auf die Ferse.' es war mit dem Glauben an ein künftiges Leben und an den Dienst, welchen die Frau dem Gatten auch dann zu leisten schuldig sei, eng verwachsen. Der Gudrun gereicht es zum Vorwurf, dass sie ihren Gemahl überlebte: Sæmri væri Goðrún frumver sínom at fylgya dauðom Sæm. 224b. Noch in den Gedichten des Mittelalters bricht der altheidnische Sinn durch:

ouch sol ich mich nicht sûmen mê
ich wirde dîn geselle
ze himmel oder zer helle,
swederhalp wir müezen sîn Wigal. 7705.
sus lac si klagende ob im tôt 7744.

Die jüngere Zeit findet das blos schön oder rührend, in der alten war es Herkommen und Gesetz.« Grimm Geschichte der d. Spr. Seite 98; vgl. Weinhold Altn. Leben 476 ff.

Auch bei den Slaven traf nach den übereinstimmenden Berichten aller Gewährsmänner* die Gattin des Verstorbenen die Pflicht, diesem nachzusterben.

* Maurikios für die Slaven des byzant. Reichs, Bonifacius für die baltischen Slaven, Ibn-Dasta für die Russen, Ibn-Fadhlân für Russen, Serben und Bulgaren, Thietmar für Polen. Kotljarevskij O pogrebalĭnychŭ obyčayachŭ jazyčeskichŭ Slavjanŭ, Moskva 1868. Vergl. die ausführliche Schilderung des

Finden wir nun später bei den brahmanisierten Indern die Wittwenverbrennung als Gesetz: da wäre es doch gegen jede Analogie, dass das nicht aus der rohen Sitte der Urzeit, die für den indogermanischen Stamm constatiert ist, stammen sollte, sondern aus einer brahmanischen Grille! Der Versuch, diese Sitte als eine Erfindung des Brahmanismus darzustellen und aus einer einzigen Textcorruption zu erklären — statt umgekehrt — verdient keiner weitern Widerlegung. Die Sache scheint mir so zu stehen: Die uralte Sitte der Indogermanen, dass sich die Frau etc. mit dem Gatten zu verbrennen hat, war, wie bei mehreren zu einiger Cultur gelangten indogermanischen Völkern ganz, so bei den vedischen Indern in gewissen Gegenden in Abgang gekommen, hatte sich nur noch local oder bei einzelnen Stämmen theilweise erhalten. Von den Brahmanen im Lande der spätern indischen Cultur, welche eben dieser Cultur ihr zum grossen Theil verhängnissvolles Gepräge aufdrückten, wurde dieselbe, weil gerade unter jenen Stämmen üblich, als altheilige Sitte angesehen und dann von ihnen nach ihrer Erstarkung mit der schauerlichen indischen Consequenz ausgedehnt und allgemein gemacht. Was noch schlagender als alle diese Erwägungen ist, ein unverdächtiger Vers des Atharvaveda bezeugt das Sterben der Frau mit dem todten *(preta)* Gatten, die Erwählung der Welt des Gatten *(patiloka)* im Gegensatz zur Welt der Lebenden *(jīvaloka)*, als uralte Sitte *(dharma purāṇa)* Av. 18, 3, 1.

Schon verschiedentlich bot sich Gelegenheit, über die sittlichen Zustände der vedischen Arier Bemerkungen anzuknüpfen. Der beste Massstab für die Sittlichkeit einer jeden Nation ist das Weib und das Verhalten des Mannes zu ihr. Bei einem Volke nun, wo Gewaltthätigkeit an wehrlosen Jungfrauen und eheliche Untreue Seitens der Frau zu den schwersten Vergehen gehören: »Sowohl die bruderlose Mädchen beschlafen, als auch Frauen von schlechtem Wandel, die ihren Gatten täuschen, diejenigen die Verbrecher *(pāpāsaḥ)* sind, gesetzlose *(anṛtāḥ)*, Lügner *(asatyāḥ)*, die sind für jenen tiefen Ort geboren« Rv. 4, 5, 5, muss echte Weiblichkeit, Zucht und Scham noch in hohem Grade

---

Arabers Ibn-Fadhlān über ein Begräbniss der Russen im Jahre 921/22 p. Chr. bei Frähn, Ibn-Fosslan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. Petersb. 1823, pag. 13 ff. Hehn Culturpflanzen und Hausthiere S. 475 ff.

herrschen. Schattenseiten fehlten selbstredend auch nicht. Damals schon schleuderte man gegen das weibliche Geschlecht den Vorwurf der Flatterhaftigkeit und Unbeständigkeit, und dazu gieng dies Urtheil noch von höchster Stelle aus: »Schon Indra sagte dies: des Weibes Wollen *(manaḥ)* ist nicht im Zaum zu halten und seine Einsicht ist flüchtig (gering)« Rv. 8. 33. 17.* »Nicht gibt es mit den Weibern Freundschaft,** ihre Herzen sind die der Hyänen« tröstet Rv. 10. 95. 15 irgend ein guter Freund den Purūravas, um ihn von thörichtem Beginnen abzuhalten: die Anukr. legt die Worte der Urvaçī in den Mund, dann enthielten sie jedoch eine im Munde des Weibes unpassende Motivierung ihres Handelns. »Andere umarmen seine (des Spielers) Gattin, während sein munterer Würfel strebt nach Hab und Gut« Rv. 10. 34. 4.

»Of some of the vices of the civilized states we have proofs in the notice of common women« bemerkt Wilson Rgv. 2. pag. XVII: er meint Rv. 1. 167. 4, wo es von den Marut heisst: *parā çubhrā ayāso yavyā sādhāraṇyeva maruto mimikshuḥ.* Dies übersetzt er: »The radiante, evermoving Maruts have mingled with (their) associate, (ligthning), like (youths) with common women«. *Sādhāraṇī* wäre ein passender Ausdruck für ein »öffentliches Frauenzimmer«, er stünde ganz wie *sādhāraṇastrī* im Sāhityadarpaṇa 96.*** In einem Hymnus an Indra sagt ein Sänger vergleichsweise: »Der Soma da beschleiche dich, o Indra, wie man verhüllt zu Weibern hinschleicht« Rv. 8. 17. 7. Av. 5. 7. 8 heisst es von der Arāti: »Im Schlafe auch verfolgst du den Menschen *nagnā bobhuvatī.*« Das Intensiv von *bhū* bedeutet Rv. 3. 53. 8 ganz deutlich

* Ein ähnlicher Ausspruch wird Odin in Hávamál 84 in den Mund gelegt: *Meyjar orđum skyli mangi trúa, né því er kveđr kona: þvíat á hverfanda hveli váru þeim hjörtu sköpuđ, brigđ í brjóst um legiđ:* »Den Worten eines Mädchens soll Niemand trauen noch dem was ein Weib spricht: weil ihre Herzen geschaffen wurden gleich einem drehenden Rad: Veränderlichkeit ist in ihre Brust gelegt«.

** Um *sakhyāni* richtig zu verstehen, muss man sich an Stellen erinnern wie Ait. Br. 7. 13: *sakhā ha jāyā* etc.

*** Wilson's Uebersetzung und daher auch seine Ansicht über *sādhāraṇī* sind wenig wahrscheinlich. Ludwig gibt die Stelle: »Fernhin sind die glänzenden, behenden Marut wie ein gemeinsamer Strom gedrungen«. Grassmann: »Das fernste auch besprengen sie, die lichten behenden Maruts wie mit gleichem Strome«.

»sich verwandeln in«, so auch hier; fasst man nun *nagna* prägnant als Bezeichnung einer feilen Dirne, hergenommen von der lasciveren Kleidung, so bekommt die Stelle den Sinn: »nachdem du dich gleichsam in eine Buhldirne verwandelt hast, lässt du dem Manne auch im Schlafe nicht Ruh.« In einem Kuntāpaliede heisst die Buhlerin auch *mahānagnī* »ganz nackt« Av. 20. 136. 5 ff., und Av. 14. 1. 36 wird über die Braut erfleht: »Mit welchem Reiz *(varcas)* der Buhlerin *(mahānagnī)* Scham übergossen ist, mit welchem die Surā, mit welchem die Würfel, den verleiht jener.« Nach Ait. Br. 1, 27 kaufen die Götter den Soma von den weiberliebenden *(strīkāma)* Gandharva um die Vāc, die die Gestalt einer *mahānagnī* angenommen hatte *(tayā mahānagnyā bhūtayā Somaṁ rājānam akrīṇan)*. *Çraddhā* »Glaube« heisst allegorisch des frommen Vaganten (Vrātya) Buhlerin *(puṁçcalī)* Av. 15. 2.

In dem Bruchstück Rv. 10. 61. 5—7, in dem die Blutschande eines Vaters mit seiner Tochter geschildert wird, steckt wohl eine Allegorie; nach diesen Versen mag erst die Legende Ait. Br. 3. 33. Çatap. Br. 1. 7. 4. 1 gebildet sein. Av. 8. 6. 7 jedoch weist auf wirkliche Verhältnisse. Obwohl Ehe zwischen Geschwistern für unmoralisch galt, wie wir oben sahen, so kam doch fleischlicher Umgang zwischen Bruder und Schwester nach Rv. 10. 162, 5 vor.

Der Folgen der Fehltritte suchte man sich auf strafbare Weise zu entledigen, wie dies aus Rv. 2. 29. 1 hervorgeht: »Gesetzesbeschirmer, kräftige Aditya, weit von mir weg schafft die Schuld wie eine heimlich gebährende *(rahasūriva)*« ihr neugeborenes Kind müssen wir mit Sāyaṇa ergänzen, wenn wir irgend welchen Sinn bekommen wollen. Grassmanns Uebersetzung Rgv. 1, Seite 87 »schafft weg von mir die Schuld wie Frucht der Schwangeren« ist incorrect und gewährt, falls ich ihn richtig verstehe, eine schiefe Auffassung; denn nirgends findet sich im Veda eine Spur, dass Kinder an sich unwillkommen wären, wie in manchen unserer heutigen Culturstaaten, reiht sich doch Bitte an Bitte um Kind und Nachkommenschaft.* Wohl aber begreift sich, wie eine Entehrte dazu kam, den täglichen Vor-

* Abtreibung der Leibesfrucht *(bhrūṇahatyā)* gehörte bekanntlich in späterer Zeit ebenso wie Brahmanenmord *(brahmahatya)* zu den schwersten Vergehen; Yāska zählt beide unter den 7 Sünden auf Nirukta 6, 27.

wurf ihrer Schande zu beseitigen. Auch M. Müller Hist. of Anc. Sanskr. Litt. p. 26 fasst die Stelle wie ich: »You quick Âdityas, ye who never fail in your works, carry away from me all sin, as a woman does who had given birth to a child in secret.« Diese Auffassung von *rahasū* wird gestützt durch die Definition Manu's, die er Dharmaç. 9, 172 von Jungfersohn *(kānīna)* gibt: »*Pitṛveçmani kanyā tu yaṁ putraṁ janayedrahaḥ-Taṁ kānīnaṁ vadennāmnā voḍhuḥ kanyā samudbhavaṁ*«. Es ist auch nicht abzusehen, warum nicht öfters Jungfernsöhne *(kānīna)* sollten vorgekommen sein, wenn wir Stellen lesen wie Rv. 1, 134, 3: »Erwecke Reichthum, o Vāyu, wie der Buhle die schlummernde Geliebte«, und wenn ich das Verhältniss zwischen *jāra* und *yoshā* richtig gefasst habe. Auch V. S. 30, 6 wird der Jungfernsohn (*kumārīputra: kānīna* Mahīdhara, *duhituḥ putra* Sāyaṇa) erwähnt.*

Als Illustration zu Rv. 2, 29, 1 möge eine Indralegende dienen, deren verschiedene Züge sich im zweiten und vierten Maṇḍala des Rigveda zerstreut finden. Rv. 4, 19, 9: »Den von Ameisen *(vamrībhiḥ)* angenagten Sohn der Unvermählten *(agruvaḥ)* zogst du, o Herr der Falben, aus dem Versteck; der Blinde sah, als er die Schlange ergriffen; es machte sich auf der Gebrechliche, seine Gelenke fügten sich in einander.« Rv. 4, 30, 16: »Und jenen ausgesetzten *(parāvṛkta)* Sohn der Unvermählten *(agruvaḥ)* liess er, der hundertkräftige, Theil nehmen an den Preisgesängen« d. h. er rettete ihn und jener dankte ihm dafür: ibid. 19: »Und zwei Verlassene führtest du, den Blinden und den Lahmen, o Vṛtratödter, nichts vermag dieser deiner Gnade gleich zu kommen.« Rv. 2, 15, 7: »Er (scilic. Indra) wusste um das Versteck der Jungfrauen *(kanīnām)*; der Ausgesetzte *(parāvṛj)* kam sichtbar werdend zum Vorschein; der Lahme ging und der Blinde sah deutlich: dies vollbrachte Indra im Somarausch.«*

* Späterhin müssen dieselben nicht unhäufig in Indien gewesen sein, da sogar Pāṇini 4, 1, 116 eine eigene Regel über die Bildung ihres Namens hat; das Wunder, das in *kanyā cāpatyaṁ ca* liegt, erklärt Patañjali, wie man bei ihm nachlesen kann.

** Grassmanns Uebersetzung Rgv. 1 S. 23: »Der Krüppel, kennend den Versteck der Mädchen, erhob von dort sich, offenbar sich zeigend« ist ganz unverständlich und beruht auf Missverständniss der grammatischen Verbindung. Wie soll in *sa vidvān apayohaṁ kanīnāmāvirbhavannudatishṭhatparāvṛk* einfach *sa vidvān* auf *parāvṛk*- gehen, von dem noch nicht die Rede war?

Rv. 2, 13, 12: »Den tief (im Versteck) sich befindenden ausgesetzten *(parāvṛj)* zogest du hervor; den Blinden und Lahmen brachtest du zum gehen: dafür bist du zu preisen.«

Wie bei allen vedischen Legenden finden sich auch hier nur einige wenige Züge: aber sie sind für unsern Zweck hinreichend deutlich: Ein unverheirathetes Mädchen *(agrū, kanyā)* bekommt ein Kind; sie setzt es an einem verborgenen *(apagoha)*, abseits gelegenem *(nīcā santaṁ)* Orte aus, um es wahrscheinlich dort umkommen zu lassen. Schon drohte Ungeziefer *(vamrī)* das hülfsbedürftige Wesen aufzufressen, da wird Indra, dem die That nicht unbekannt ist *(sa vidvān)*, sein Lebensretter. Er erzieht sich dadurch in dem Ausgesetzten *(parāvṛj, parāvṛkta)* einen dankbaren Verehrer.

Auf der Höhe der Sittlichkeit alter und neuer Culturstaaten ist das indische Volk angekommen in der Zeit, welcher die Yajustexte entstammen: »Wenn eine Gazelle Jemandes Getreide abweidet, so meint er nicht, dass sein Vieh davon fett *(pushṭa)* geworden sei, und wenn ein Çūdrāweib die Geliebte eines Ariers ist, dann verlangt er (der Çūdra) nicht nach Wachsthum (Fett-

musste nicht ***sa** dhārayatpṛthivīm* (2), ***sa** pravoḷhṝnparigatyā* (4), ***sa** īm mahīm* (5), ***sodañcaṁ sindhum*** (6) deutlich zeigen, dass ***sa vidvān*** nur auf Indra gehen kann? Sodann ist die Uebersetzung von *parāvṛj* durch »Krüppel« — »*parāvṛj* der Verkrüppelte, Verstümmelte, Krüppel« Rgv. 1, 570 — unhaltbar; denn Rv. 2, 15, 7 ist deutlich vollständig gleich Rv. 4, 19, 9 und 4, 30, 16. 19 und *parāvṛj* gleich *parāvṛkta*, was Grassmann richtig mit »ausgestossen« erklärt. Wir haben in unserer Stelle eine prägnante Ausdrucksweise; statt zu sagen: Indra wusste wo das Kind von den Mädchen versteckt war und zog es hervor ans Licht *(āvis)*, heisst es: Indra kannte den Versteck, der ausgesetzte Kleine kam wieder hervor; in *udatishṭhat* braucht nicht zu liegen, dass er sofort laufen konnte und heraus kam. Selbstverständlich ist auch Grassmanns Uebersetzung von Rv. 2. 13, 12 zweites Avasāna falsch, da er auch dort den Zusammenhang mit den beiden Stellen des vierten Maṇḍala's verkennt. *Parāvṛj* heisst an keiner Stelle des Rigveda »der Krüppel«; es kommt noch Rv. 10, 61, 8 vor, wo es, wie ich oben Seite 185 gezeigt habe, den aus der arischen Gemeinde Ausgestossenen bezeichnet, und Rv. 1, 112, 8; dort heisst es von den Açvin: *yābhiḥ çacībhirvṛshaṇā parāvṛjaṁ prāndhaṁ çroṇaṁ cakshasa etave kṛthaḥ* »mit welchen Hülfen ihr dem Ausgesetzten (Ausgestossenen) halfet, den Blinden und Lahmen zum Sehen und Gehen brachtet«. Dass zu *parāvṛjaṁ* ein *āvataṁ* oder *udanayataṁ* zu ergänzen, erfordert der Sinn, da *cakshase* nicht passt. Ludwig Rgv. 1, 36 fasst *parāvṛjaṁ* adjectivisch zu *andhaṁ* »den verstossenen Blinden«; hiergegen spricht die Cäsur und die andern Stellen.

werden *poshu*). Wenn eine Gazelle Jemandes Getreide abweidet, dann schätzt er (der Besitzer) dies nicht für grossen Vortheil, und wenn ein Çūdra Buhle einer Arierin ist, dann will er (der Arier) nichts von Vortheil wissen.« V. S. 23, 30. 31: T.S. 7, 4, 19, 2. 3.

Beim Purushamedha (V. S. 30) finden wir die Opfermenschen selten wirklichen Gottheiten geweiht, meistens blossen Personificationen ihrer Thätigkeit, Lebensstellung, ihrer Fähigkeiten, Neigungen: charakteristisch für die Sittlichkeitsverhältnisse ist, dass der Buhle *(jāra)* der Vereinigung (*saṁdhaye* 30. 9), die Confectionsdame *(peçaskārī)* dem Stelldichein *(nishkṛti)*,* die Färberin *(rajayitrī)* der Wollust (30. 12), eine Umherziehende dem Samvatsara, eine Unzüchtige (*atītvarī*: *atyantaṁ kulaṭaṁ puṁçcalī kulaṭetvarī* Mahīdh., *prasavakālātyayakaraṇakuçalā*! Sāy.) dem Idāvatsara, eine Ausschweifende *(atiskadvarī)*** dem Idvatsara, eine Zerarbeitete (*vijarjarā*: *çithilaçarīrā* Mahīdh., *aprasūyaiva jīrṇā* Sāy.) dem Vatsara (30. 15) geweiht wird.

* *Nishkṛti* hier im Sinne des sonst gebräuchlichen *nishkṛta* wie noch Av. 6, 49, 3 (= Rv. 10, 94, 5 wo *nishkṛta*), Av. 18, 4, 60 (= Rv. 9, 86, 16 wo *nishkṛta*, Sv. 1, 557. 2, 504, wo *nishkṛta*).

** Taitt. Br. liest *apaskadvarī : garbhapariṇāmātprāgeva prasavapratibandha upaskadvaras, tasmin kuçalā upaskadvarī tām*« Sāyaṇa.



KAPITEL XIII.

KUNST UND WISSENSCHAFT.

In Künsten finden wir die vedischen Arier noch im Kindesalter stehen; nur eine Kunst ist bei ihnen in voller Blüthe, die Dichtkunst. Das lyrische Lied ist schon so vollendet wie später nie mehr: Kraft vereinigt sich mit Gedrungenheit des Ausdrucks und schöner Form. Die gebundene Rede *(vāc chandasyā)* stand von Anfang im Dienst der Religion: in ihr pries man bei Opfern und Festen die Götter.

Den Sängern der vedischen Lieder muss schon ein festes Bewusstsein metrischer Gesetze inne gewohnt haben: die Anwendung derselben war zu einem wohlgeordneten *(sudhita)*, den Göttern gefälligen Liede nothwendig, ein Verstoss gegen sie machte den Preisgesang zu einem ungeordneten *(durdhita, vṛjina)*. Es wird daher vielfach von der Dichtkunst geredet wie von gewissen Arbeiten der Hand, in denen man einige Fertigkeit erlangt hatte:* vor allem gebraucht man für »dichten« den Ausdruck *taksh* »zimmern.« So heisst es: »Dies Lied zimmerten dir *(atakshishuḥ)* die nach Gütern verlangenden Menschen, wie einen Wagen ein kunstsinniger *(dhīra)*, geschickter Zimmermann« Rv. 1, 130, 6. »Ich der Sänger habe diesen Preisgesang gezimmert dir, o Starker, wie ein kunstsinniger, geschickter (Mann) einen Streitwagen« Rv. 5, 2, 11. »O Indra, finde Gefallen an unseren dargebrachten Gebeten, die wir dir, o kräftigster, darbrachten *(akarma)*: wie prächtige, gut gearbeitete Gewänder, wie

* Muir ST. 3, 128—140.

einen Wagen ein kunstsinniger, geschickter habe ich sie dir aus Verlangen nach Gut gezimmert *(ataksham)*« Rv. 5, 29, 15: weitere Stellen sind Rv. 1, 62, 13; 5, 73, 10; 10, 39, 14. Daneben finden sich noch zwei Ausdrücke öfters, die nur die allgemeine Thätigkeit des Hervorbringens ausdrücken. *kar* »machen« und *jan* »hervorbringen, erzeugen«: »Diese stärkenden Gebete haben euch, o Açvin, die Gṛtsamada als Preislied gemacht *(akran)*« Rv. 2, 39, 8. »Komm herbei, o Indra, wir wollen stärkende Gebete für dich machen *(kṛṇavāma)*« Rv. 8, 51, 4. »Ein neues Preislied habe ich nun dem Agni, dem Falken des Himmel erzeugt *(jījanam)*; ob er uns wohl Gut verschafft?« Rv. 7, 15, 4. »Dich soll herwenden zur Hülfe dieser Hymnus, den die Gotama erzeugten« Rv. 8, 88, 4: weitere Belege siehe bei Muir ST. 3, 133 ff.

Das Zimmern, das Machen bezieht sich nur auf die äussere Form, auf die Worte, in die das Gebet sich kleidet: »Dieser Preisgesang, der Schätze spendende, wurde dem Göttergeschlecht von den Sängern mit dem Munde *(āsayā)* gemacht« heisst es Rv. 1, 20, 1. Das Material, wenn ich so sagen darf, aus dem die Hymnen gezimmert und verfertigt wurden, das lieferte der Geist *(manas)* in andächtiger Stimmung *(dhī)*: es bekommt daher *dhī* geradezu die Bedeutung »Lied, Preislied«: »Euch sollen die Lieder *(dhiyaḥ)* herwenden zu den Opfern« Rv. 1, 135, 5 u. o. Hierher gehört ferner ein anderer Ausdruck für »Gebet« *brahman*, welches »die als Drang und Fülle des Gemüths auftretende und den Göttern zustrebende Andacht« in concreter, für die Sinne fassbarer Gestalt ist. Einzelne Sänger giengen soweit, in dieser Erhebung des Gemüthes jede eigne Thätigkeit von sich abzuweisen und das Lied der in ihnen thätigen Macht der Götter zuzuschreiben: das der Marutschaar, Indra gesungene Lied *(bráhman)* heisst von den Göttern eingegeben *(devatta)* Rv. 1, 37, 4; 8, 32, 27: Vasishṭha nennt seinen Gesang *(manīshā, dhī)* göttlich *(devī)* Rv. 7, 37, 1. 9. Spätere Dichter, Epigonen,* die obwol mit Augen und Ohren begabt, die himm-

* Sicherlich ein Grund in der Reihe mancher anderer, die den Verfall der religiösen Poesie Indiens, der schon gegen Ende der vedischen Periode beginnt, herbeiführten, ist der Umstand, dass man mit dem Wechsel der Wohnsitze den berauschenden Somatrank einbüsste: »Wenn er von mir ge-

lische Göttin weder sahen noch hörten und denen sie sich noch viel weniger hingab. wie die willige, schön gekleidete Gattin dem Gatten (Rv. 10. 71. 4). diese fabelten. um eigene Unfähigkeit zu verdecken, von einem wirklichen Verkehr der sangesreichen Vorfahren mit den Göttern. Die Stellen aus dem Rigveda hat Muir ST. 3. 141 ff. gesammelt und besprochen. Die noch spätere. nachvedische Zeit endlich führt die ihr heilig gewordenen Texte ganz auf Intuition zurück, so dass sogar der Name für die Sänger der vedischen Zeit *ṛshi* von einem der ältesten Grammatiker (Aupamanyava) von der Wurzel *dṛç* »sehen« abgeleitet wird. Yāska Nirukta 2. 11.

Ein Eingehen auf die einzelnen, zum Theil kunstvollen Metra. die in den vedischen Liedern uns begegnen, ist die Aufgabe einer vedischen Metrik. Der rythmische Bau der Verse ist im Allgemeinen ein viel freierer als in der späteren Poesie. Einzelne Unregelmässigkeiten sind nur scheinbar; sie schwinden, wenn wir zuweilen noch an anderen Stellen bezeugte, ältere Sprachformen an Stelle der überlieferten lesen. Diese Erkenntniss berechtigt uns jedoch keineswegs. nun auch überall strenge Regelmässigkeit im Sinne der mehr als 1000 Jahre jüngeren metrischen Gesetze zu verlangen und, wo solche nicht vorhanden ist. sie durch Annahme von möglichen und unmöglichen Formen herzustellen. Anderswo. beispielsweise auf dem Gebiete der altlateinischen oder altdeutschen Metrik. würden solche Experimente. wie sie nach Grassmanns Vorgange mit den vedischen Versen besonders von sprachvergleichender Seite immer kühner unternommen werden, derbe Zurückweisung erfahren. Adalb. Kuhn's Untersuchungen sind viel mehr anregend als abschliessend.

In den jüngeren Liedern des Rigveda finden sich schon die technischen Namen der häufigst gebrauchten Metra. unter ihnen auch die der beiden in altéranischer und altgermanischer Poesie ebenfalls vorkommenden: Anushṭubh und Gāyatrī. Es werden auch.

---

trunken (der Soma) ist. treibt er hervor die Rede; dieser erregte *(ajīgar)* das verlangende Andachtslied« Rv. 6, 47, 3. Der Soma heisst Vater *(pitar)*, Erzeuger *(janitar)* der Hymnen Rv. 9, 76, 4; 96, 5, Lieder erzeugend *(janayan giraḥ)*. Schon zur Zeit des Çatap. Br., wenn nicht schon früher, behalf man sich mit Substituten; ja es ist wahrscheinlich, dass die Pflanze, für welche Substitute vorgeschrieben werden (s. Seite 276), nicht mehr die ist, aus der jener im Rigveda so besungene Trank gewonnen wurde.

worauf Roth in der Vorrede zu »Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von Geldner und Kaegi« Seite VIII aufmerksam macht, häufig mehrere Verse zu einer Strophe verbunden; dies ist neuerdings auch für altéranische Poesie umfassender von K. Geldner in seiner Arbeit »Ueber die Metrik des jüngern Avesta« Tübingen 1877 gezeigt worden.

Besonders wohlgelungene Hymnen oder solche, an deren Darbringung eine sichtliche Erhörung der Götter sich geknüpft hatte, erbten in den Familien von Geschlecht zu Geschlecht fort. Die Nachkommen wendeten die Lieder mit einigen für den speciellen Fall nöthigen Veränderungen wieder an, dichteten wohl auch neue Verse hinzu: »Mit einem alten Gebet putze ich meine Lieder heraus nach Kaṇva's Art, wodurch Indra Kraft empfängt« gesteht ein Sänger Rv. 8, 6, 11 und zum Schluss desselben Hymnus heisst es: »Dies alte Andachtslied, das strotzt von Segensfülle, haben die Kaṇva um einen Spruch vermehrt« Rv. 8, 6, 43. »Indra, den von den Marut begleiteten rufen wir mit altem Liede herbei zum Trunke dieses Soma« Rv. 8, 76, 6. Gegenüber diesem Geständniss finden wir, wie andere Sänger mit besonderem Stolz hervorheben, dass ihr Lied ein neues ist: »Das tadellose, heute neu gemachte *(navajāta adya)* Loblied nehmt, o Indra und Agni, Vṛtratödter, gnädig an« fleht Vasishṭha Rv. 7, 93, 1. »Für's allerneueste Lied *(navyase navīyase suktāya)* bereite nun (o Soma) die Pfade, nach alter Weise lass den Glanz aufleuchten« Rv. 9, 9, 8. Die Stellen, in denen so das neue Lied angepriesen wird, sind zahlreich: Rv. 1, 109, 2; 2, 18, 3; 24, 1; 6, 50, 6; 7, 14, 4; 8, 23, 14 u. a.; siehe Muir ST. 3, 121—128.

Ein Versuch, die vedischen Lieder nach Gattungen zu classificieren, ist gemacht schon von Yāska im Eingang zum zweiten Theil des Nirukta (7, 1). Aeusserlich unterscheidet er in ihnen drei Classen, je nach dem sie mittelbare, unmittelbare oder Selbstanrufungen enthalten. Die erste Classe umfasst also solche, in denen die Götter in dritter Person als abwesend *(paroksha)* angeredet werden: »Indra herrscht über Himmel und Erde« Rv. 10, 89, 10; die zweite Classe diejenigen, in denen Götter in zweiter Person als gegenwärtig *(pratyaksha)* angerufen

sind: »O Indra, schlage unsere Feinde« Rv. 10, 153, 4; die dritte Classe endlich bietet die Lieder, in denen der Verfasser in der ersten Person und in Bezug auf sich selbst spricht wie Rv. 10, 119. Die beiden ersten Classen sind die zahlreichsten, am schwächsten vertreten ist die dritte Classe. Einzelne Lieder können Lobpreis enthalten ohne Bitte: »Indra's Mannesthaten will ich nun verkünden« Rv. 1, 32, 1, andere Bitte ohne Lobpreis: »Möge ich klar sehend sein mit meinen Augen, glänzend von Antlitz und wohlhörend mit den Ohren«. Ferner kommen vor Fluch und Verwünschung: »Heute will ich sterben, wenn ich ein Yātudhāna bin« Rv. 7, 104, 15: weiterhin findet sich Schilderung eines Zustandes: »Nicht gab es Tod, auch nicht Unsterblichkeit damals« Rv. 10, 129, 2: auch Besorgniss über einen Zustand: »Dein Freudengenosse könnte wohl heute wegeilen ohne zurück zu kehren« Rv. 10, 95, 14. Endlich findet sich Tadel und Lob: »Wer allein isst, trägt allein die Schuld« Rv. 10, 117, 6, »des Freigiebigen Haus ist wie ein Lotusteich« Rv. 10, 107, 10; so wird in dem Spielerhymnus das Spiel getadelt und der Ackerbau gelobt. In dieser Weise bewegen sich die erschauten Dichtungen der Rishi auf verschiedenen Gebieten.

Soweit Yāska. Seine Bemerkungen werden gegen Ende sehr wichtig; sie zeigen, dass auch dem orthodoxen Hindu, der den Veda fleissig studiert, die Beobachtung nicht entgehen kann, dass der Rigveda doch viele Stücke enthält, die zu der schon zu Yāska's Zeit als Glaubenssatz geltenden Lehre über den Ursprung der vedischen Poesie verzweifelt schlecht stimmen.

Den Kern und auch die grosse Masse der erhaltenen vedischen Poesie bilden lyrische Lieder; ihr Charakter ist, wie schon öfters hervorgehoben, ein religiöser. Brünstige Gebete steigen in Zeiten der Gefahr, sei es allgemeiner oder ein Individuum betreffender, aus der Seele zu den Göttern empor; laut und kräftig schallender Jubel erhebt sich zu des Himmels Kuppel und tritt in Preis- und Dankliedern vor die Götter, wenn die gewünschte Hülfe zu Theil wurde. Eine erotische Färbung bekommt diese religiöse Lyrik in den Hymnen an die Morgenröthe (Ushas), die Tochter des Himmelsvaters *(duhitar Divas = θυγάτηρ Διός)*, die vielfach als prächtige Jungfrau auftritt, der die männlich gedachte Sonne *(sūrya)* nachfolgt wie ein liebender Jüngling der

geliebten Jungfrau (Rv. 1. 115. 2); vergleiche Rv. 1. 123. 10. 11: »Wie eine Jungfrau. herrlich von Gestalt nahst du. o Göttin. dem Gotte, der nach dir sich sehnet: lächelnd enthüllst du jugendliche vor ihm deinen Busen in Reiz erstrahlend. Herrlich von Aussehen wie eine von der Mutter geschmückte Jungfrau enthüllst du dich (deinen Körper *tanvam*) dem Anblick; lieblich leuchte weiterhin o Morgenröthe, nicht haben diese Pracht andere Morgenröthen erreicht«.

Ein charakteristischer Zug ist den verschiedenen Schattierungen der ältesten indischen Poesie gemein: sie ist höchst realistisch. Nahezu jede Seite unserer Darstellung hat mehr oder minder belehrende Belege hierfür geliefert, so dass eine Ausführung dieses Punktes unnöthig ist.

In engster Verbindung mit der lyrischen Poesie steht die didaktische, die Spruchdichtung. Oefteres Eintreten ähnlicher Vorgänge bringt die Menschen leicht dahin, allgemeine Erfahrungssätze daraus zu ziehen. Diese Sprüche der Weisheit, geflossen aus der Gesammterfahrung eines Volkes, erben von Geschlecht zu Geschlecht fort. Ein Zusammenfassen solcher Erfahrungssätze in poetischer Form ist die Spruchdichtung. Dass bei dem vedischen Volke diese Richtung der Poesie Pflege genoss, dafür bieten die Lieder des Rigveda Zeugniss. Schon oben habe ich darauf hingewiesen, dass das Indra in den Mund gelegte Urtheil über das weibliche Geschlecht (Rv. 8, 33, 17) sehr ähnlich dem Odin's ist in Hávamál 84. Rv. 10, 117, 1—6 finden wir eine Reihe solcher Sprüche vereinigt, die von Milde und Geiz handeln.

1. Die Götter wollen nicht, dass Hunger Strafe sei,
   die Tode treten auch den satten Menschen an.
   Wer Armen gerne gibt, der mindert nicht sein Gut,
   des kargen Knausers nimmt indess kein Mensch sich an.

2. Und wer dem Bettler, dem herabgekommnen Mann,
   mit dem er früher gern verkehrte, sein Gesuch
   Um Brod, woran es ihm nicht fehlt, mit hartem Herz
   versagt, auch eines solchen nimmt kein Mensch sich an.

3. Der ist der rechte Geber, der den Bitter
   beschenkt, der ausgehungert Essen heischt;
   Dem Hilferufe kommt er gern entgegen
   und macht zum Freund sich jenen für die Zukunft.

4. Das ist kein Freund, der nicht sein Brod mag theilen
 mit einem treuen ihm ergebnen Freunde;
Der kehrt den Rücken ihm — hier ist kein Bleiben —
 und sucht sich lieber einen fremden Geber.

5. Wer's kann, der soll dem Hilfsbedürftigen spenden,
 den fernern Weg des Lebens wohl bedenken.
Das Glück rollt hin und her wie Wagenräder,
 bald kehrt es ein bei diesem, bald bei jenem.

6. Der Thor hat von dem Essen keinen Nutzen,
 fürwahr ich sag: es wird ihm nur zur Strafe;
Er zieht sich keinen Lieben noch Genosen;
 er isst allein — die Schuld ist ihm alleine.

Hieran schliessen sich in loserem Zusammenhang noch einige andere Sentenzen.

7. Die Pflugschaar schafft das Brod, wenn man sie zieht;
 wer seine Füsse regt, der kommt zum Ziele.
Dem Brahman bringt das Reden mehr als Schweigen;
 ein Freund, der gibt, ist besser als ein Karger.

8. Der Einfuss schreitet schneller als der Zweifuss,
 der Zweifuss überholt im Lauf den Dreifuss,
Der Vierfuss läuft dem Zweifuss auf der Ferse,
 er schaut und steht, wo fünfe sich versammeln.

9. Zwei gleiche Hände schaffen nicht das Gleiche,
 und Schwesterkühe milchen nicht das Gleiche.
Ein Zwilling gleicht dem andern nicht an Stärke,
 und zwei Geschwister schenken nicht das Gleiche.«

(Siebenzig Lieder Seite 155 ff.)

Auf diese Gattungen beschränkte sich jedoch die vedische Poesie nicht. Die tapfere That fand ihr Lied wie im germanischen Alterthum; die Thaten eines Volkes, eines Fürsten, in dessen Umgebung immer Sänger lebten, wurden laut durch Gesänge gepriesen. Solche historische Siegeslieder, die in die Sammlung des Rigveda Aufnahme erlangten, sind, wie Roth zuerst zeigte, z. B. Rv. 7, 18. 33; 83; sie finden ihre beste Parallele in dem auf den westfränkischen König Ludwig den Dritten nach seinem Sieg über die Normannen (881) gedichteten Hymnus. Es waren die Fürsten auf diese Loblieder gewiss nicht minder eifersüchtig als die altn. Jarle auf die ihrer Skalden; ist es doch den Gottheiten der Flüsse Vipâç und Çutudrī nicht gleichgültig, ob Viçvâmitra unter den Menschen gut oder schlecht von ihnen rede: »Dies Wort *(vacas)*, o Sänger, vergiss nicht, das

von dir künftige Geschlechter laut verkünden sollen; in Liedern preise uns (eigentlich habe an uns Gefallen). o Sänger, setze uns nicht herab unter den Menschen: Ehre sei dir« Rv. 3, 33, 8.

Das Gegenstück zu dem Lobgedicht bildet das Spottlied. Sein Vorkommen ist uns durch Rv. 7, 103 bezeugt, worin das Aufwachen der Frösche zu Beginn der Regenzeit, ihr Gequake und ihre Lustigkeit mit dem Gesang somatrunkener Priester verglichen wird. Rv. 9, 112 haben wir eine Satyre auf die Sucht der Menschen nach Geld und Gut.

Als eine Entwicklung didaktischer Poesie sind auch die Zauber- und Beschwörungsformeln aufzufassen, vermittelst welcher dem Menschen drohendes Unheil abgewendet, geheime Naturkräfte zu seinem Dienst gezwungen werden sollen. Das Feld dieser Poesie ist hauptsächlich Av. 1—7; 19, wenn auch im Rigveda, in den übrigen Theilen der Atharva-Saṁhitā, sowie in den Yajustexten dieselbe ihre Vertreter hat. Für alle Vorfälle des Lebens eines Erdenpilgers von seiner Erzeugung bis zu seinem Tode finden wir hier Sprüche: Hervorrufung der Schwangerschaft in einer unfruchtbaren Frau *(vchat)* bezwecken Av. 3, 23; 5, 25; 6, 11, 81; Impotenz des Mannes suchen abzuhelfen Av. 4, 4; 6, 72, 101; für Schwangere und Wöchnerinnen dienen Av. 1, 11; 6, 17; mit den Segensprüchen Av. 2, 28, 29; 6, 110 wird der junge Erdenbürger empfangen; wichtigere Momente in der Jugend des vedischen Ariers behandeln Av. 6, 140, 68; 2, 13; mit Av. 6, 89, 102, 130, 131; 7, 36, 37, 38 will das Mädchen Gegenliebe in dem Herzen des heissgeliebten Jünglings erwecken, mit Av. 2, 30; 3, 25; 6, 8, 9, 82 versucht der unglücklich liebende Jüngling Kāma's sehnsuchtbefiederten Pfeil in das Herz der Spröden zu schleudern; im Herzen des geliebten Gegenstandes entstandene Eifersucht beseitigt Av. 6, 18; 7, 45, und die Versöhnung kommt durch Av. 6, 42, 43, 94, 139 zu Stande; Segenswünsche jeder Art über ein neuvermähltes Paar bieten Av. 14 und Rv. 10, 85; Eintracht in Familie stellen Av. 3, 30; 6, 64, 74; 7, 52, 94 wieder her; vermögen Av. 8, 1; 3, 11 und viele andere Sprüche den Sterblichen nicht von Krankheit und des Todes Banden zu befreien, dann bestattet man die irdische Hülle feierlichst und wünscht dem entflohenen Geist glückliche Fahrt und freundliche Aufnahme in Yama's Reich Rv. 10, 14, 16, 18; Av. 18.

Ins Ende der vedischen Zeit fallen schon die Anfänge der in späterer brahmanischer Periode so sehr gepflegten Speculation über den Ursprung der ersten Wesen, den Schöpfer des Weltalls, über das Verhältniss der sterblichen Menschen zur unsterblichen Gottheit. Auch dieses Wissen wurde in der Form des Liedes überliefert: hierher gehören Hymnen wie Rv. 10, 121. 129. die schon mehrfach Uebersetzung fanden. Rv. 10, 90 behandelt, wie wir sahen, den Ursprung des Weltalls aus dem Urwesen Pūrusha und die Entstehung der Kasten; es stammt jedoch schon aus nachvedischer Zeit. Reicher ist der Atharvaveda; es gehören hierher 2. 1: 4. 1: 5, 1 u. a.

Mit der letzteren Art der didaktischen Dichtung steht eine andere Richtung der Poesie in engster Beziehung, die Räthseldichtung. Fasste man das Wissen über die Verhältnisse der Götter, die Entstehung des »Seins aus dem Nichtsein«, über das im Weltenraum Vorhandene und Vorgehende nicht erzählend sondern in Fragen zusammen, so war das Räthsellied gegeben. Eine Reihe von Räthselsprüchen ist in dem dem Dīrghatamas zugeschriebenen Hymnus Rv. 1, 164 erhalten. Man erkennt sehr leicht (vgl. Haug Sitzungsb. der Münchener Akad. der Wissenschaften 1875. 2. 457 ff.), dass hier nicht die poetische Arbeit eines Einzigen vorliegt. Verschiedene Räthselgruppen heben sich ohne Schwierigkeit ab; so beziehen sich die Fragen in den Versen 4—7 auf den Ursprung des ersten Geschöpfs, den Urheber des Alls, in 11—15 auf den Sonnenlauf, Jahreseintheilung in Jahreszeiten, Monate, Tage, Nächte: andere haben wiederum das Opfer und dessen Symbolik zum Vorwurf. Noch an manchen Stellen des Rigveda treffen wir solche Räthselfragen, meistens jedoch nur eingestreut; so z. B. Rv. 10, 88, 17 ff. 1. 105. 4 ff. Grössere Stücke dieser Art bietet der Atharvaveda wie 10. 2; 10. 7.

Fragen wir, bei welchen Gelegenheiten solche Räthsel gestellt und gelöst wurden, so ist kein Zweifel, dass es bei grösseren Festen, Opferversammlungen geschah, wo öfters mehrere berühmte Sänger zusammentreffen mussten. Dass Wettkämpfe in der Poesie vorkamen, ersehen wir aus Rv. 10. 71, 8. 11 deutlich; in Rv. 6, 9 liegt nach Kaegi (70 Lieder Seite 103) der Wettgesang eines jüngern Sängers gegen einen ältern vor. Wenn wir uns erinnern, dass bei den Tṛtsu und ihren freigiebigen Herrschern

nicht nur Vasishṭha und Viçvāmitra (d. h. Sänger aus dem Geschlechte beider) um den Vorrang stritten, sondern auch das Sängergeschlecht der Bharadvāja unter jenen thätig war (Rv. 6. 47, 22 ff.), so liegt es sehr nahe, in die Umgebung von Fürsten wie Divodāsa oder Sudās solche Sängerkriege zu verlegen. Das feierlichste Opfer des indischen Alterthums, das noch in Gebrauch war das Pferdeopfer *(açvamedha)*; gegen Schluss desselben kam, wie aus V. S. 23 (T.S. 7, 4, 18) erhellt, solcher Wettstreit in der Kenntniss heiliger Dinge *(brahmodya)* vor. Es fragt z. B. der Brahman den Hotar:

»Wer wandelt wohl einsam und wer wird wieder geboren? Was ist Heilmittel gegen Kälte und welches ist das grosse Gefäss?«

Hierauf erwiedert der Hotar:

»Die Sonne wandelt einsam, der Mond wird wieder geboren. Feuer ist Heilmittel gegen Kälte, die Erde ist das grosse Gefäss« und fragt seinerseits nun aus dem Brahman:

»Welches war der erste Begriff?* was war hochkräftig? Was war wohl schlüpfrig** und was war bunt?«

Es antwortet der Brahman:

»Der Himmel war der erste Begriff, das Ross war was hochkräftiges. Die Somaseihe*** war schlüpfrig, die Nacht war bunt.«

Spätere Schriften berichten ausführlich über solche Wettkämpfe. So wünschte einst der König Janaka von Videha bei einem Opferfest, an dem die Weisen der Videha und der Kuru-Pañcāla versammelt waren, zu wissen, wer unter ihnen der gelehrteste sei in der Kenntniss des Brahman. Er liess 1000 Kühe festbinden und an die Hörner einer jeden zehn mal zehn Pāda Goldes. »Wer unter euch das Brahman am besten kennt, der nehme diese Kühe«, sprach er zu den versammelten Weisen. Als keiner der andern dieser Aufforderung Folge leistete, befahl

* D. h. was kennt man als zuerst Geschaffenes? *cittirjñānaṁ, pūrva cittiḥ pūrvacittirjanmaprabhṛtijñānaṅ utpannānāṁ yasyāṁ vidyate sa pūrvacittiḥ* Sāy. zu T.S. 7, 4, 18, 1.

** So Mahīdhara; *pilippila atyantamprakāçamanā çvetā* Comment. zu T.S. *Piçaṁgila* erklärt Mahīdhara *piçamiti rūpanāma piçaṁ rūpaṁ gilati piçaṁgilā rātrau sarvāṇi rūpāṇyantarbhavanti;* Sāy. sagt *miçravarṇā.*

*** *avi : avatītyaviḥ pṛthivī* Mahīdhara. *avati sarvaṁ prāṇijātamiti çrīraviḥ, saivātiprakāçā* Sāyaṇa.

Yājñavalkya seinem Schüler, für ihn die Kühe fort zu treiben. Nun wurden die übrigen wegen seiner Anmassung erzürnt, und es entspann sich eine Disputation zwischen Yājñavalkya und Açvala, dem Opferpriester des Janaka, nebst sieben anderen Weisen: ja selbst eine Brahmanin Gārgī legte dem Yājñavalkya Fragen vor. Er aber beantwortete alle Fragen und errang so den Preis (Çat. Br. 14, 6. 1 ff.). Ebenso behandelt die von Weber Ind. Stud. 9, 49 ff. besprochene Arsheya-Upan. einen Wettstreit zwischen Viçvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja, Gautama, Vasishṭha über das Wesen des Brahman: Vasishṭha bleibt Sieger.

Als Gattungen der Poesie werden Av. 15, 6. 3. 4 (cf. 11. 7. 24) aufgezählt: Ṛc. Sāman, Yajus, Brahman; Itihāsa, Purāṇa, Gāthā, Nārāçaṁsī. Die Unterschiede der vier ersten — Lieder, Gesänge, Opferformeln, Segen- und Zaubersprüche — sind hinlänglich klar; unter Gāthā, Nārācaṁsī, Itihāsa versteht M. Müller Hist. of Anc. Sanskr. Litt. p. 40 »songs, legends, epic poems«. Nach Sāy. zu T.S. 7. 5, 11, 2 sind Gāthā »Götterlieder« *(devatā-vishayākhyānaparā mantrāḥ)*, Nārāçaṁsī »Heldenlieder« *(manushya-vishayākhyānaparā ṛcaḥ, manushyapraçaṁsāpādakā nārāçaṁsyaḥ* zu Çatap. Br. 11, 5, 6, 8). Yāska Nirukta 9, 9 sagt *yena narāḥ praçasyante sa nārāçaṁso mantraḥ* und citiert als einen Beleg Rv. 1. 126. 1 (s. Seite 170).

Die berühmtesten Sänger des indischen Alterthums werden Av. 4. 29 (vgl. 18, 3. 15. 16) aufgeführt: Aṅgiras, Agasti, Jamadagni, Atri, Kaçyapa, Vasishṭha, Bharadvāja, Gavishṭhira, Kutsa, Viçvāmitra, Kakshīvant, Kaṇva, Medhātithi, Triçoka, Uçanā kāvya, Gotama, Mudgala; vgl. Roth Zur Litt. p. 44 ff. Sieben gelten κατ' ἐξοχήν als die Rishi der Vorzeit Rv. 10, 130. 7; 4. 42. 8. Av. 11. 1. 1. 24; 12. 1. 39. V. S. 14, 28; 17, 26. 79 etc.; nach Çatap. Br. 14, 5. 2. 6 sind es Gotama, Bharadvāja, Viçvamitra, Jamadagni, Vasishṭha, Kaçyapa, Atri.

SCHREIBEN UND RECHENKUNST.

Goldstücker, Pāṇini pag. 15 ff., sucht die Kenntniss der Schrift schon ins höchste indische Alterthum zu verlegen; er ist geradezu geneigt, die Rishi ihre Lieder niederschreiben zu lassen. Dass die vedischen Texte zu dieser Annahme nicht den gering-

sten Anlass geben, hat Weber Ind. Stud. 5, 29 ff. genügend hervorgehoben. Dem vedischen Volke war die Kunst des Schreibens noch unbekannt. — Die Frage nach dem Ursprung der indischen Schrift ist zuletzt von Lassen eingehender besprochen worden Ind. Alterthumsk. 1². 1009 ff.; daselbst findet man auch eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Litteratur.

Eine bestimmte Art der Darstellung von Zahlbegriffen muss Grassmann dem vedischen Volke zuerkennen, wie aus seiner Seite 234 besprochenen Auffassung von *ashṭakarṇī* hervorgeht. Nach Roth's Deutung des Wortes *ashṭakarṇa* fällt dieses Zeugniss weg.

Schliessen wir hier an das Wenige, das über Rechenkunst aus unseren Texten sich ergibt.

Die höchste Zahl, die der Rigveda kennt, ist *ayuta;* dass es den bestimmten Sinn 10 000 habe, lässt sich aus keiner Stelle erweisen, es bezeichnet immer die unbegränzte Vielheit. Die höchste bestimmte Zahl ist 100 000 *(çatā sahasrā)* Rv. 4, 32, 18; 8, 32, 18 u. ö. Beliebte Multiplicationszahlen sind 3 und 7; vgl. Weber Ind. Stud. 2, 88 Note. Elliot Memoirs 2, 48—78; Von Bruchzahlen kennt der Rigveda nur *ardha* halb — *sāmi* halb T.S. 1, 7, 1, 4 —, *pāda* ein Viertel, *tripād* drei Viertel, *çapha* ein Achtel, *kalā* ein Sechzehntel; *pāda* und *çapha* sind von dem Rindvieh entlehnt: ein Fuss, ein Huf, vgl. *ashṭāçapha paçu* T.S. 5, 4, 11, 4. Als eine gemeinsame und grosse That Indra's und Vishnu's gilt Rv. 6, 69, 8 = Av. 7, 44, 1 = T.S. 3, 2, 11, 2 die Theilung von 1000 durch 3 *(tredhā)*. Hoch hinauf reichen die Zahlenangaben in den Yajustexten: T.S. 4, 4, 11, 2 ff. = V. S. 17, 2 findet sich folgende Steigerung 1 *(eka)*, 100 *(çata)*, 1000 *(sahasra)*, 10 000 *(ayuta)*, 100 000 *(niyuta)*, 1 000 000 *(prayuta)*, 10 000 000 *(arbuda)*, 100 000 000 *(nyarbuda)*, 1 000 000 000 *(samudra)*, 10 000 000 000 *(madhya)*, 100 000 000 000 *(anta)*, 1 000 000 000 000 *(parārdha);* ebenso V. S. 22, 34 = T.S. 7, 2, 20, 1. In einem Spruch Kāṭh. 39, 6 ist hinter *nyarbuda* noch *badva* eingefügt, wodurch die Zahlen von *samudra* an um das Zehnfache grösser werden; vgl. Weber ZDMG 15, 134.

Von Masseintheilung kommt nur vor *aṅgula* Finger in *daçāṅgulam* Rv. 10, 90, 1, *vyāma* Klafter, Mass der ausgespannten Arme Av. 6, 137, 2. T.S. 5, 1, 1, 4; 5, 2, 5, 1. Tausend

auf einander stehende Kühe ist nach der naiven Anschauung des Pañcav. Br. 21, 1, 9; 16, 8, 6 der Himmel *(asau lokaḥ)* von der Erde *(asmāllokāt)* entfernt.

HIMMELSKUNDE.

Eine gute Pflege genoss bei den vedischen Ariern die Astronomie. Abgesehen von dem Reiz, der darin liegt, in sternenhellen Nächten die herniederfunkelnden Gestirne wieder und immer wieder zu betrachten, die auffallenderen und regelmässige Erscheinungen darbietenden zu benennen und zu beobachten, es trieben doch noch wesentlich praktische Zwecke dazu, sich am Himmel zurecht finden zu lernen. Hierdurch wurde man erst in Stand gesetzt, die feierlichen Opfer zu regeln und die irdischen Verhältnisse zu ordnen. Diejenigen Gestirne, nach denen beim vedischen Volke die bürgerlichen Zeiten sich richteten und die auch als Bestimmer der Festzeiten galten, waren Mond *(mās, candramās)* und Sonne. Rv. 10, 85, 18. 19 heisst es von dem vereinigten Paar Soma (Mond) und Sūryā (Sonne): »Nach einander wandeln sie beide in ihrer Wunderkraft, wie zwei spielende Kinder durchlaufen sie das Luftmeer (*arṇava* v. l. des Av.); alle Wesen überschaut der eine, die Zeiten ordnend wird der andere immer neu geboren. Fort und fort entsteht er aufs Neue, als Vorläufer der Tage geht er den Morgenröthen voran; durch sein Kommen theilt er den Göttern ihren Theil zu und verleiht langes Leben, er der Mond.« Der ewige Wechsel des Mondes wird als besondere göttliche Weisheit und Grösse gepriesen: »Ihn den einsam dahin wandelnden in der Versammlung vieler, den jugendlichen verschlingt der altersgraue (d. h. das dunkle und alternde Stück rückt bei abnehmendem Monde immer weiter vor); schau an die Weisheit und Grösse (*mahitvādya* in *mahitvamadya* aufzulösen) der Gottheit, heute stirbt er, der gestern aufathmete (d. h. heute ist er todt, gestern lebte er und morgen wird er wieder leben) Rv. 10, 55, 5; vgl. Av. 10, 8, 32.

Gleich unabänderlich ist der regelmässige Wechsel von Sonne und Mond: »Wie durch Frost ihres Gefieders beraubte Wälder trauerte Vala um die durch Bṛhaspati geraubten Kühe. Eine unnachahmliche, im Laufe der Zeiten nicht wiederkehrende That,

so lange Sonne und Mond abwechselnd aufgehen, vollbrachte er« Rv. 10. 68, 10. Vergleiche Rv. 1. 62, 8: »Von Alters her wandeln um Himmel und Erde die verschiedenfarbigen, sich ewig verjüngenden in eigenen Bahnen, die Nacht mit ihren schwarzen Wundern (d. h. die schwarze Nacht mit ihren Wundern), die Morgenröthe mit ihren flimmernden, beide abwechselnd.« Sonne und Mond sind des Himmels beide Augen: »Hehre Schönheit verliehen sie ihm, als sie, die Unsterblichen, des Himmels beide Augen schufen« Rv. 1, 72, 10.

Weit im Vordergrund vor dem Mond und den sonstigen Himmelslichtern steht dem vedischen Arier das glänzende Gestirn des Tages, die Sonne, bald männlich gedacht (*sūra, sūrya*), bald weiblich; in letzterem Falle gilt sie als des Savitar Tochter Rv. 10, 85, 9. Sie ist der an den Himmel versetzte Agni:* »Als die heiligen Götter ihn an den Himmel setzten als Sonne, den Aditisohn, als das wandelnde Paar (Sonne und Mond) da war, da konnten alle Wesen sehen« Rv. 10. 88. 11. Die völlige Abhängigkeit alles menschlichen Lebens und Gedeihens von der Sonne war tief in des Volkes Bewusstsein eingedrungen: Savitar heisst daher »des Reichthums Grundlage, die Vereinigung der Reichthümer« Rv. 10. 139, 3. Mit Dank blickte man an jedem neuen Tage zu dem flammenden Auge Mitra-Varuṇa's empor, der Seele der belebten und unbelebten Natur: »Das lichte Antlitz der Götter steigt empor, des Mitra-Varuṇa und Agni's Auge; Himmel, Erde und Luftreich erfüllt Sūrya, er die Seele des Lebenden und Unbelebten. Die glückbringenden Falben, die lichten, schimmernden Rosse Sūrya's steigen jubelnd begrüsst zu des Himmels Höhe, sie umeilen in einem Tage Himmel und Erde« Rv. 1, 115, 1. 3. Bald galt die Sonne als ein Wagen, auf dem Savitar am Himmel dahin fährt, bald war sie ein feuriges, muthiges Ross oder ein bunter Stier. Rv. 1. 164. 11 heisst sie das Rad der ewigen Ordnung *(cakramṛtasya)*, das unaufhaltsam rollende (*anarva* Rv. 1. 164. 2), nicht morsch werdende *(ajara)*:

* Dass Agni in der Welt überall derselbe ist, trete er am Himmel als das Licht der Sonne, in der Luft als Blitzstrahl, auf der Erde als Herdfeuer uns entgegen, findet sich deutlich Rv. 10, 88 ausgesprochen. Die indische Theologie hat dasselbe bekanntlich vielfach wissenschaftlich zu erweisen gesucht: vergl. Yāska Nir. 7, 23.

seine Achse. die doch grosse Lasten trägt — in ihm bestehen nämlich alle Wesen Rv. 1. 164, 13 — erhitzt sich nicht. brennt in alle Ewigkeit nicht entzwei (Rv. 1, 164, 13). Erregte schon der Wandel der Himmelskörper überhaupt gerechtes Staunen und wurde auf naivste Weise ausgedrückt, so war ein besonderes Räthsel für vedische Weisheit, dass die Sonne, nicht festgebunden und ungestützt, vom Himmelsgewölbe nicht herabfiel. sondern nach freien, eigenen Gesetzen dahin wandelte: »Ungestützt und nicht festgebunden, warum fällt sie (die Sonne), doch abwärts gewendet, nicht herab? Nach welchen ihr eigenen Gesetzen wandelt sie, wer sah es? Als des Himmels Stütze gemacht, erhält sie des Himmels Kuppel in ihrem Bestehen« Rv. 4, 13, 5. Neben und mit dem Monde war sie Ordnerin der Zeiten Rv. 5, 81, 1. worüber das Nähere später.

Die Sonnenfinsterniss *(sūro markaḥ* Rv. 10, 27, 20) wird nur selten erwähnt; der Dämon, der sich der Sonne bemächtigt, heisst Svarbhānu:

»Als dich, o Sonne, der asurische Svarbhānu mit Finsterniss überzog, da schauten alle Wesen wie ein Verirrter, der der Gegend unkundig ist.

Als du, o Indra, herabschlugest Svarbhānu's vom Himmel her sich erstreckende Zauber *(māyā)*, da fand Atri die durch böse Finsterniss verhüllte Sonne kraft des vierten Gebetes.«

Sūrya spricht:

»Nicht soll mich, der ich dein bin, der Schädiger aus Wuth mit Furcht verschlingen; du bist ein Freund, der wahrhaft Güter spendet, helft ihr beide mir, du und Varuṇa der König.«

»Der Beter die Presssteine anschirrend, dienend den Göttern mit Preis, demuthsvoll ihnen beistehend, Atri setzte des Sūrya Auge an den Himmel und beseitigte des Svarbhānu Zauber.

Die Sonne, die der asurische Svarbhānu mit Finsterniss überzogen hatte, fanden die Atri wieder, denn nicht vermochten es die andern.«

Rv. 5, 40, 5—9. T.S. 2, 1, 2, 2 ff. ist hiernach eine Fabel gebildet. Rāhu, der im Epos besonders als Verschlinger von Sonne (und Mond) gilt, kommt in vedischen Texten nur Av. 19, 9, 10 vor. Auf Verfinsterung der Sonne geht noch Av. 2, 10, 8.

Der Mond spielt in den Liedern der Rigveda keine bedeutende Rolle: die bemerkenswerthen Stellen sind schon im Vorhergehenden gegeben. Anders war dies in vorvedischer, in indogermanischer Periode: der Mond ist bei sämmtlichen indogermanischen Völkern Zeitenmesser und Zeitenordner gewesen. Die einzelnen Mondphasen führen im Veda eigene Namen und erscheinen schon im Rigveda als Göttinnen personificiert. Ihnen wird ein besonderer Einfluss auf die Zeugung zugeschrieben. Rākā kommt Rv. 2. 32. 4 ff. und 5. 42. 12 vor: neben ihr an ersterer Stelle Sinīvālī »der Götter Schwester«, die leicht und viel gebärende *(sushūmā, bahusūvarī)* und Guṅgū. Die sonst nirgend mehr erwähnte Guṅgū identificiert Sāyaṇa zu Rv. 2. 32. 8 mit Kuhū. Vereint werden die vier Mondphasen öfter in den Yajustexten erwähnt: Anumati, Rākā, Sinīvālī, Kuhū T.S. 1. 8. 8. 1: sie sind vier Gemahlinnen des Mondes T.S. 3. 4. 9. 1. Sinīvālī und Anumati werden Av. 6. 11. 3 in einem Epithalamium, Av. 2. 26, 2 in einem Viehsegen angerufen. Kuhū Av. 7. 47. An die Neumondsnacht *(amāvāsyā)* ist Av. 7. 79, an die Vollmondsnacht *(paurṇāmāsī)* Av. 7. 80 gerichtet. Aus unsern Texten lässt sich über das gegenwärtige Verhältniss der vier Göttinnen und der ihnen zu Grunde liegenden Mondphasen durch T.S. 3, 4, 9, 6 ins Klare kommen. Hiernach ist Rākā die erste Hälfte des Monats, die Zeit des zunehmenden Mondes, Kuhū die des abnehmenden Mondes, Sinīvālī die Neumondsnacht, Anumati die Vollmondsnacht. Vergleiche Yāska Nir. 11. 31; Weber Ind. Stud. 5. 228 ff. Die den Mond verfinsternden Dämonen *(grahāçcāndramasāḥ)* werden Av. 19. 9. 10 angerufen.

Unter den zahlreichen Sternen, in deren Mitte der Mond einsam dahin wandelte, beobachtete man einzelne und gab ihnen Namen: denn sind sie, die Beschützer der Ansiedelungen, der zwei- und vierfüssigen Wesen, auch alle Agni's Sprösslinge *(jantavaḥ* Rv. 1. 94. 5), so zeichnen sich doch verschiedene aus. So kennt man im Rigveda aus indogerm. Vorzeit her das Sternbild des grossen Bären, das Siebengestirn *(ṛksha* im Plur): »Jene Sterne des Bären, die hoch oben stehen, sind Nachts sichtbar: wohin doch gingen sie am Tage? Varuṇa's unzerstörbare Werke beleuchtend wandelt der Mond in der Nacht dahin« Rv. 1. 24. 10.

Die sieben Sterne des grossen Bären heissen die 7 Rishi *(sapta ṛshayaḥ)*: »Jenseits jener 7 Sterne (d. h. jenseits der Sternenwelt) sind selig der Menschen Wünsche durch die Vollendung des Wunsches, dort wo man ihn den einen nennt« Rv. 10, 82, 2. Bei weiterem Vordringen ins eigentliche Hindostan trat das Sternbild immer mehr zurück; es ist nach Berichten der Griechen im südlichen Indien gar nicht sichtbar Ind. Stud. 2, 162. 165. 408. 409; 10, 271; vgl. A. Kuhn in Höfers Zeitschrift für die Wissenschaft der Spr. 1, 155 ff.

Mehrere Namen von Sternen und Sternbildern, die im Atharvaveda erwähnt werden, können wegen ihres vereinzelten Vorkommens nicht näher bestimmt werden. »Die drei *kālakāñja,* die am Himmel wie Götter stehen, diese rufe ich insgesammt zur Hülfe, zur Unversehrtheit für diesen« Av. 6, 80, 2; ist der ebendaselbst genannte *çvan divya* der Hundsstern? Als ein Sternbild, das gutes Wetter verleiht, gilt der *çakadhūma* Av. 6, 128:

»Als die Sterne den Çakadhūma zum König machten, gutes Wetter brachten sie ihm dar: ‚dies soll sein Herrschergebiet sein', sprachen sie.

Gutes Wetter sei uns am Mittag, gutes Wetter am Abend, gutes Wetter in der Frühe der Tage, gutes Wetter sei uns in der Nacht.

Tag und Nacht, den Gestirnen, Sonne und Mond, uns verleihe gutes Wetter, o König Çakadhūma.

Der du uns gutes Wetter verliehest am Abend, in der Nacht, am Tag: dir Çakadhūma, Sternenbeherrscher, sei immerdar Verneigung.« Vergleiche Weber Om. u. Port. p. 363.

In Rv. 1, 105, 10: »Die fünf Bullen dort, die in die Mitte des weiten Himmels traten — den Göttern ist dieses jetzt zu verkünden — kehren vereint zurück« hat man eine Hindeutung auf die 5 Planeten Mercur, Venus, Mars, Juppiter, Saturn gesucht; s. Benfey Or. und Occ. 3, 138, Ludwig Nachrichten pag. 4. Wegen des folgenden Verses: »Die schön geflügelten sitzen mitten im innern Heiligthum des Himmels, sie scheuchen den Wolf, der über rasche Wasser setzt, vom Pfad« denkt Benfey an 5 Āditya. Nach Weber, der in Betreff der astronomischen Verhältnisse die vedischen Schriften am eingehendsten durch-

forscht hat, sind die Planeten der vedischen Litteratur völlig unbekannt: s. Ind. Stud. 9, 363, Ind. Litter. [2] 267, Anm. 272; Whitney Journ. Amer. Or. Soc. 8, 67. Ihr frühestes Vorkommen ist nach Weber in der Maitrāy. Upan. 6. 16; vgl. Ind. Stud. 10, 240 Note. Dies ist nicht richtig. Auch unter den »am Himmel wandelnden *(divicara) graha«*, die Av. 19. 9, 7 neben den mondverschlingenden Dämonen *(grahāçcāndramasāḥ)*, neben Rāhu, den Kometen *(dhūmaketu)* genannt werden, sind gewiss die Planeten gemeint. Freilich gehört dieser Spruch wie die beiden vorhergehenden zu den jüngsten Stücken des 19. Kāṇḍa, der selbst nur ein Nachtrag zur Atharva-Saṁhitā ist, so dass für die Kenntniss der Planeten in älterer vedischer Zeit aus ihm nichts gefolgert werden kann. Aber auch anderen Theilen der Ṛk-Saṁhitā ausser obiger Stelle sind dieselben nicht mehr fremd, wie wir gleich sehen werden.

Ehe wir uns der Zeiteintheilung zuwenden, ist noch ein schwieriger Punkt zu besprechen, die Frage, in wie weit den vedischen Saṁhitā die Kenntniss der Nakshatra (Mondstationen) zuzuerkennen ist.* Halten wir uns zuerst am Rigveda. M. Müller Hist. of Anc. Sanskrit Litt. pag. 212 sieht eine Anspielung auf dieselben in Rv. 10, 85, 2: »Durch Soma (d. h. durch den vergöttlichten und zur allgemeinen Naturessenz umgestempelten Somasaft) sind die Āditya stark, durch Soma ist die Erde gross, aber auch in jener *nakshatrāṇāmupasthe* (Sterne? Schoss) weilt der Soma (Mond) eingehegt.« Der Vers wird als sehr jung erwiesen wegen der Bezeichnung des Mondes durch *soma*: als Frucht priesterlicher Speculation lernen wir sie Rv. 10, 85, 3 kennen. Ludwig, der Nachr. S. 4 M. Müller zustimmt, zieht als Stütze noch Rv. 10, 55, 3 an, wo es von Indra (?) heisst, »er leuchte allenthalben mit 34fachem Lichte, das gleichgestaltig ist, aber verschiedene Bahnen hat«: nach ihm sind gemeint Sonne, Mond, 5 Planeten und die 27 Nakshatra: der Himmel mit allen seinen Lichtern. Diese Deutung der sonst räthselhaften Zahl 34 ist im höchsten Grade ansprechend und darf wohl als vollkommen sicher gelten. Ludwig weist ferner darauf hin, dass nach Rv. 1, 162, 18 dem Indra geopferten Rosse 34 Rippen vom

* Die umfangreiche Litteratur über die Frage nach dem Ursprung der Nakshatra siehe bei Weber Ind. Litt. [2] 265.

Beile getroffen werden: da ein Pferd aber 36 Rippen hat, so muss die seltene Zahl 34 absichtlich gewählt sein. Zur weitern Stütze will ich noch T.S. 2. 3. 5. 1 anführen: »Prajāpati hatte 33 Töchter, die gab er dem König Soma (Mond). Von ihnen wohnte derselbe (nur) der Rohiṇī bei; die übrigen gingen desshalb voll Eifersucht weg. Er ging ihnen nach, suchte sie auf und verlangte sie wieder. Aber er (Prajāpati) gab sie ihm nicht (sogleich) wieder, (sondern) er sprach: Stelle eine Ordnung fest, dass du ihnen gleichmässig beiwohnen willst, dann werde ich sie dir wiedergeben. Jener stellte eine Ordnung fest und er gab sie ihm wieder: da er aber von denselben nur der Rohiṇī beiwohnte, befiel ihn der Yakshma«. Die 27 Nakshatra, Sūryā, bei welcher der Mond in der *amāvāsyā* (Neumondsnacht) wohnt, und die 5 Planeten gelten hier als Töchter Prajāpati's.

Von den in den andern Saṁhitā und sonstigen Schriften genannten Nakshatra finden wir die Namen mehrer im Rigveda erwähnt: Rv. 10. 85, 13 Aghā und die beiden Arjunī (cf. Weber Ind. Stud. 5. 182), wofür Av. 14, 1, 13 die später üblicheren Namen Maghā und Phalgunī geboten werden. Ein weiteres Nakshatra hiess Tishya: »Mögen wir von euch gewährten Reichthum, o einsichtsvolle Marut, herbeifahren, der nicht ferne bleibt wie der Tishya am Himmel« Rv. 5. 54. 13; cf. 10. 64. 8. Weber Abhandl. der Berl. Akad. 1861 Seite 290 will hier wohl mit Recht nicht an das Nakshatra dieses Namens als solches denken, sondern an einen besonders markierten Stern: der Name hängt offenbar aufs engste zusammen mit dem altb. *tistrya*, der in den Texten des Avesta öfters wiederkehrenden Bezeichnung des Sirius. Ob die Stationen Revatī und Punarvasū Rv. 10. 19, 1 in einem Spruch beim Austreiben des Viehes auf die Trift gemeint sind, ist höchst zweifelhaft: beide Wörter lassen sich an betreffender Stelle sehr wohl als Appellativa fassen: »Kehret zurück, setzt euren Weg nicht fort, bei uns bleibet (an uns hängt euch), o reiche: Agni und Soma, ihr immer aufs neue Güter verleihende *(punarvasū)*, verleiht uns Reichthum«. Vgl. Lassen Alterth. 1², 980.

Es ergibt sich also, dass die Kenntniss der 27 Nakshatra sowie der 5 Planeten dem ältesten Theile des Rigveda (Maṇḍala 2—8) unbekannt ist: erst die als Ganzes jüngeren Sammlungen

Maṇḍala 1 und 10 kennen dieselben, nennen aber ihre Namen noch nicht. Diese finden wir in der Taittirīya-Saṁhitā und im Atharvaveda. Die Taitt. S. 4, 4, 10, 1—3 nennt entsprechend den Stellen des Rigveda deren nur 27; Av. 19, 7 jedoch finden wir schon die spätere Zahl 28, die Reihe beginnt noch mit Kṛttikā. Neu hinzugetreten ist Abhijit, wie auch T. Br. 3, 1, 2, 6 gegenüber der Stelle der Saṁhitā. Einzelne Mondstationen werden im Atharvaveda und in der Vāj. Saṁhitā mehrfach erwähnt: »Aufgegangen ist das beglückende Sternenpaar mit Namen Vicṛt; des Kshetriya unterste und oberste Schlinge löse es« Av. 2, 8, 1; vgl. Av. 3, 7, 4; 6, 121, 3. »Unter der Jyeshṭhaghnī, unter den beiden Vicṛt, Yama's Doppelgestirn ist er geboren: vor dem Mūlabarhaṇa schütze jenen« Av. 6, 110, 2; vgl. 112, 1. Jyeshṭhaghnī ist die 16. Mondstation, die Av. 19, 7, 3 einfach Jyeshṭhā, T.S. l. c. Rohiṇī heisst. Mūlabarhaṇa (Mūla Av. 19, 7, 3) ist synonym mit Vicṛt. In der Stelle V. S. 9, 7 werden die 27 Gandharva, die im Anfang das Ross anschirrten, von Mahīdhara auf die Nakshatra gedeutet. Soviel ich sehe, treten die Gandharva in dieser Anzahl sonst nicht mehr auf. Als Lieblingsgattin König Soma's, d. i. des Mondes, gilt Rohiṇī T.S. 2, 3, 5, 1 ff.

Auf die Frage nach dem Ursprung der Nakshatra ist hier nicht näher einzugehen. Ich schliesse mich vollkommen Weber's Ansicht an, dass die einfachen Hirten und Ansiedler des Fünfstromlandes, wie wir sie kennen lernten, ebensowenig wie die phantastischen Denker der späteren Periode zu solchen Himmelsbeobachtungen und solcher Abtsraction fähig waren; man vergleiche besonders die Ind. Stud. 9, 358—364 gesammelten Angaben über die naiven komisch-astronomischen Vorstellungen, die in den Brāhmaṇa noch herrschen, also in einer Zeit, die schon längst die Mondstationen kannte. An ein Mitbringen nach Indien aus früheren, den Semiten benachbarten Sitzen ist gar nicht zu denken. Einestheils ist das, was man aus skandinavischer Mythologie für Kenntniss der Nakshatra in indogermanischer Periode beibringt, völlig haltlos, wie Weber selbst ausführt Ind. Stud. 9, 243; sodann spricht dagegen, dass dieselben den ältesten Ganzen des Rigveda fremd sind. Sie stammen ohne Zweifel aus Babylon und sind mit der Kenntniss der Planeten

auf demselben Wege zu den Indern gelangt, wie das älteste Gewicht *(manā)*, wie die Fluthsage und die älteste genaue Tageseintheilung; siehe Seite 50 ff., 101.

Zur Zeit der Entstehung der Vājas. Saṁhitā steht astronomische respect. astrologische Wissenschaft in Blüthe; es werden unter den Opfermenschen V. S. 30, 10. 20 erwähnt der Sternenschauer *(nakshatradarça)* und der Berechner, Astrolog *(gaṇaka)*.

KOSMOLOGISCHE VORSTELLUNGEN.

Nach dem kosmologischen Wissen der Sänger unterschied man drei grosse Lebensgebiete: Himmel *(div)*, Erde *(pṛthivī, bhūmi, ksham, kshā, gmā)* und den zwischen beiden liegenden Luftraum *(antariksha)*. Erstere beide werden häufig auch persönlich gedacht, der Luftraum nie; sodann finden sich beide als obere und untere Welt unter dem Namen *rodasī* zusammengefasst: *dyāvāpṛthivī rodasī ubhe* Rv. 2, 1, 15 u. ö.

Die Erde dachte man sich aus drei übereinander liegenden Schichten bestehend, unterschied demgemäss drei Erden *(tisro bhūmīḥ, tisraḥ pṛthivīḥ)*, eine obere *(paramā)*, mittlere *(madhyamā)* und untere *(avamā)*: »Wenn ihr, Indra und Agni, auf der obersten, mittlern, untern Erde seid, von dort, o Stiere, eilt herbei, trinkt den gepressten Soma« Rv. 1, 108, 9. Von diesen drei Erdschichten ist die, auf der wir wohnen die beste (? höchste? *uttamā*) Av. 6, 21, 1. — Ueber sich hat die Erde den Luftraum, das *antariksha*; er heisst auch *rajas* Dunstkreis, insofern darin Nebel, Wolken und dergleichen sich bewegen: »Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben« Rv. 5, 85, 2; speciell ist er der himmlische *(rajo divyaṁ, rajo divaḥ)*, obere *(uttamaṁ* Rv. 9, 22 5, *paramaṁ* Rv. 3, 30, 2) Luftraum, da es auch einen unteren *(uparaṁ)* oder irdischen *(pārthivaṁ)* Luftraum unter der Erde gibt: »Der Erde Oberfläche, o Indra, breitetest du aus, du stütztest des Himmels Luftraum und den untern« Rv. 1, 62, 5. »Du, o Savitar, erfülltest den himmlischen und den irdischen Luftraum *(rajāṁsi divyāni pārthivā)* Rv. 4, 53, 3. Letzterer, der untere Luftraum, befindet sich unter der Erde und wird von Sūrya während der Nacht durchwandert, während er am Tage den über der Erde befindlichen durchzieht: »Es durchrollen

die lichte und schwarze Tageshälfte offenkundig die beiden Luftkreise« Rv. 6, 9. 1: die Nacht umwandelt Sūrya von beiden Seiten nach Rv. 5. 81. 4. Beide Gebiete stossen aneinander Rv. 7. 80. 1.

Gleicherweise wie die Erde dachte man sich den Himmel, der Götter und Seligen Wohnsitz eingetheilt: »Wenn, o Marut, ihr am obersten *(uttame)*, oder am mittleren, oder im untern Himmel, ihr glückseligen, weilt« Rv. 5, 60. 6. »An Wasser reich *(udanvatī)* ist der unterste Himmel, *pīlumatī* ist der mittelste, der dritte ist die Pradyaus, in welcher die Väter sitzen« Av. 18, 2. 48. Nach Av. 4, 14, 3 (= V. S. 17, 67) steigt man von der Erde Rücken in den Luftraum, von dort in den Himmel *(div)*, sodann zu des Himmels Decke *(divo nāka)* und von hier endlich in die Lichtwelt *(svarjyotis)*. Gleichbedeutend mit dem *uttamo dyaus* ist auch der *uttaro* und *pāryo dyaus* Rv. 4, 26, 6; 6, 40, 5. Diesen jenseits des durchsichtigen Luftkreises liegenden unendlichen Himmelsraum dachte man sich als lauteres Licht, sagte daher auch statt *divi* (im Himmel) vielfach *rocane divaḥ* (in des Himmels Glanz Rv. 1, 105, 5; 1. 155, 3 u. ö.): *rocana* ward als Lichtraum oft geradezu für *div* gesetzt, und so unterschied man auch drei Lichträume (*trīṇi, trī rocanā* Rv. 1. 149, 4. 1, 102. 8 neben *tisro bhūmīḥ* u. ö.).* In diesem Lichtäther thronen die Aditya, die Lichtgötter; sehr häufig wird ihr Sitz *parame rocane*, *parame vyoman* erwähnt.

Wie weit man sich Erde und Himmel von einander entfernt dachte, erfahren wir aus Liedern des Rigveda nicht. »Tausend Tagereisen sind die beiden Fittiche *(paksha)* des zum Himmel *(svarga)* fliegenden gelben Haṁsa von einander entfernt« nach Av. 10. 8, 18 = 13, 2. 38; 3. 14. Es liegt hier, worauf schon Weber Ind. Stud. 9, 360 hinwies, dieselbe Anschauung vor wie

---

* An zwei Stellen des Rigveda werden auch *trī, trīṇi rajāṁsi* erwähnt (4, 53, 5; 5, 69, 1); beide Male kann dies durch den Parallelismus *trī rocanā*, *trīndyūn*, *tisro divaḥ pṛthivīḥ tisraḥ* hervorgerufen sein. Man erinnert sich jedoch, dass auch nach altnord. Vorstellung es »neun Heime« gab. In Rv. 1, 164, 6 wird *rajas* einfach Weltraum bezeichnen: »Unkundigen Sinnes frage ich jetzt die kundigen Weisen, nicht wissend, um es zu erfahren (Sv. die Wissenden): Wer stützte diese 6 Weltenräume *(shaḷimā rajāṁsi)?*« Gemeint sind wohl die drei Himmel und die drei Erden, die auch Rv. 7. 87, 5 *shaḍvidhānāḥ* »eine Reihe von sechsen bildend« genannt werden.

Ait. Br. 2. 17: »1000 Tagereisen für ein Pferd *(açvīna)* liegt die Himmelswelt von hier«. Nach der Vorstellung des Pañcav. Br. 16. 8, 6: 21. 1. 9 ist die Himmelswelt *(svargo lokaḥ, asau lokaḥ)* von der Erde *(asmāllokāt)* soweit entfernt, wie tausend auf einander stehende Kühe.

Zur besseren Orientirung auf der Erde nahm man vier Richtungen an: Von hinten (*paçcāt* Westen), von vornen (*purastāt* Osten), von oben (*uttarāt* Norden), von unten (*adharāt* Süden) (Rv. 7, 72, 5: 10, 36, 14: 10. 42. 11), eine östliche *(prācī)*, südliche *(dākshiṇā)*, westliche *(pratīcī)*, nördliche *(udīcī)* Av. 15, 2. 1 ff. Nach diesen vier Himmelsrichtungen unterschied man vier Räume der Erde: »Vier Weltgegenden *(pradiçaḥ)* hat die Erde« Rv. 10, 19. 8. »Ihr (der Wolke) entströmen Fluthen, durch dieselben leben die 4 Erdenräume« Rv. 1. 164. 42; hier bezeichnet *catasraḥ pradiçaḥ* deutlich die ganze Welt, *bhuvanāni viçvā*. Ganz dem entsprechend denkt sich der Besprecher in Rv. 10, 58. 3 die Erde *(bhūmi)* als viereckig *(caturbhṛshṭi)*. Werden fünf Richtungen gezählt (Rv. 9. 86, 29. Av. 3. 24. 3; 8. 9, 15: 13, 3, 6), so gilt als fünfte die nach der Mitte, wo man sich selbst befindet, die *dhruvā diç* Av. 15, 14. 1—5; bei sechs kam *ūrdhvā* hinzu, die Richtung von oben nach unten *(uparishṭāt)* Av. 3. 27. 6: 4, 14. 8; 12, 3, 55; 15, 4, 1; 18, 3, 34; bei sieben endlich kam zu den vorigen noch *vyadhvā*, die zwischen Fusspunkt und Zenith *(antarikshāt)* Av. 4. 40. vgl. 4. 14. 8. »Sieben von verschiedenen Sonnen beschienene Himmelsrichtungen« nimmt der Sänger von Rv. 9, 114. 3 an; vgl. Rv. 1, 22, 16. Etwas anders gestaltet sich die Erdkarte des Hiraṇyastūpa Āṅgirasa Rv. 1, 35, 8: »Die acht Gipfel (Spitzen) der Erde überschaute er, die drei Festländer (? *trī dhanva yojanā* drei wüste Flächen ?), die sieben Ströme: der goldaugige Gott Savitar kam heran, auserwählte Schätze dem Frommen spendend«.

Die Anschauung, die sich bei Griechen und Nordgermanen findet, dass die Erde eine Scheibe sei, um die sich das Meer schlingt, begegnet in den vedischen Saṁhitā nirgends; Çatap. Br. 7. 1, 1. 37 wird diese Erde *(ayaṁ lokaḥ)* kreisrund *(parimaṇḍala)* genannt. Die kosmischen Anschauungen der Brāhmaṇa hat Weber Ind. Stud. 9. 358—364 zusammengestellt.

ZEITEINTHEILUNG.

»Nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant: sic constituunt sic condicunt: nox ducere diem videtur« berichtet Tacitus von den Germanen des Festlandes; skandinavische Quellen, altdeutsche Rechtsbücher (lex Salica »inter decem noctes«, Sachsenspiegel »uber vîrzehn nacht«) sowie noch engl. sennight, fortnight, nhd. Weihnachten, Fastnacht erweisen die Richtigkeit seiner Beobachtung. Ueber die Rechnung der Gallier nach Nächten berichtet Caesar, De bello Gall. 6, 18. Auch das Avesta zählt nach Nächten: *tāo kshapanō* ist die Zeit des Lebens Vend. 18, 61, Yaçna 61, 29.

Ebenso geht im indischen Alterthum die Nacht dem Tage vorher, wie ja aus dem Dunkel und der Kälte das Licht und die zeugende Wärme entstand. Rv. 10, 129. Zwölf Nächte schob man nach uralter Rechnung am Schluss des Mondjahres ein, um es mit dem Sonnenjahr in Uebereinstimmung zu bringen, wie wir noch sehen werden. Im grossen Jahresgewebe spannt die Nacht den Zettel auf, während die Tage den Einschlag bilden Av. 10, 7, 42. »Mit diesen Helden, die dir anhangen, die, o Schätzereicher, bei jedem Kampfe Schätze spenden, wollen wir wie die Himmel durch Glanz unsern Feinden überlegen sein und wollen uns noch viele Nächte und Herbste (d. h. Tage und Jahre) freuen *(kshapo madema çaradaçca pūrvīḥ)*« fleht Vāmadeva Rv. 4, 16, 19. »Euch rufen wir heute herbei durch Opferguss, o güterreiche, die ihr reiche Labung sendet lange Zeit« (*ati kshapaḥ* »Nächte hindurch«) Rv. 8, 26, 3. »Er, der Festes und Bewegliches mit der heiligen Ordnung befruchtet, dem viele verschieden gestaltete Nächte (*kshápaḥ* zu betonen) Wachsthum verleihen mögen (d. h. der noch viele Tage, lange Zeit wachsen möge), er ward (für uns) gewonnen, der im Lichte sitzende Hotar, der alle Werke gedeihen (eigentlich zur Wahrheit) macht« Rv. 1, 70, 4. Auch Rv. 10, 95, 16 *rātrīḥ çaradaçcatasraḥ* erinnert an Verbindungen wie Rv. 4, 16, 19. *Daçarātra* bezeichnet in Brāhmaṇa und Sūtra »zehntägig« oder eine zehntägige Feier. Schwarze und weisse Tageshälfte *(ahaçca kṛshṇamahararjunaṁ ca)* rollen offenkundig durch die beiden Lufträume (Rv. 6, 9, 1);

beide zusammen bilden die Zeiteinheit Tag *(ahan)* und beide werden gleicherweise durch Savitar eingeführt: die dunkle Hälfte durch sein Weggehn, die helle durch das Hervortreten der von ihm gesendeten Ushas (Rv. 5, 82, 8). Beide Hälften werden auch durch die Duale *ahanī, dyāvā* zusammengefasst: bei Tag und bei Nacht heisst *divā naktam*.

Der Tag im engern Sinne, vom Herauffahren des Savitar bis zum Ausschirren, zerfiel in drei grössere Abschnitte; für sie finden wir in den vedischen Liedern eine Fülle stehender Bezeichnungen. Dieselben lassen sich nach zwei Gesichtspunkten anordnen: entweder benennen und charakterisieren sie menschliche Beschäftigungen, die einer Tageszeit speciell eigen sind, oder sie haben ihre Namen aus der Natur und den zu dieser Zeit auffallendsten Erscheinungen derselben hergenommen.

Der Morgen. Tiefe Stille herrscht noch in der ganzen Natur: über der Erde ist der weite Himmel mit seinen Wundern ausgebreitet; hoch oben stehen die beiden Bären (Rv. 1, 24, 10), Agni's Sprösslinge ziehen dahin (Rv. 1, 94, 5): es ist noch *aktu*. Da steckt im Osten der duftigen Lüfte Ushas ihr erstes Zeichen aus, und bald wächst sie weiter und weiter in die Breite, bis sie den Schoss der Eltern (d. i. Himmel und Erde) erfüllt (Rv. 1, 124, 5); dann beginnt es zu dämmern, die Helle siegt immer mehr, Agni stellt sich in jedem Haus ein (Rv. 1, 124, 11); wie Diebe schleichen die Gestirne des nächtlichen Himmels weg (Rv. 1, 50, 2), es verlassen die Vögel ihr Nest und fliegen davon, die Menschen um Nahrung zu geniessen *(pitubhājaḥ)* erheben sich (Rv. 1, 124, 12), aber auch um an die Arbeit zu gehen, denn nicht war der Gott jener Arier so gesinnt, wie der des Königs Salomo, der »den Seinen im Schlaf gibt« (Psalm 127, 2): »nimmermehr verschaffte Indra Schätze den Schlafenden« (Rv. 1, 53, 1). Von dieser Seite betrachtet wird der Morgen *ushaso vyushṭi* »der Ushas Aufleuchten«, *vastu* »das Tagen«, *prabudh* »die Zeit des Erwachens« genannt. *Apiçarvara* heisst er als der Theil des Tages, der an die Nacht gränzt, »Frühmorgen«, wenn der Agni entzündet wird, und Menschen und Heerden sich um ihn sammeln:

Schön ist es, deine Wunderkraft,
sie leuchtet selbst den Thoren ein,
Wenn sich um dich, o Agni, sammelt Mensch und Vieh,
wenn Morgens *(apiçarvare)* du entzündet bist«.

Rv. 3, 9, 7. Ehe man die Heerden aufs Neue aus ihren Hürden auf die Weide trieb, wurden sie noch gemolken, daher heisst diese Tageszeit auch *saṁgava* Zeit wo die Kühe zur Melkung versammelt sind: »Und kommt zur Melkzeit *(saṁgave)* frühe her am Tage *(prātarahnaḥ)*, zur Mittagszeit und bei der Sonne Weggang« Rv. 5, 76, 3; es liegt hier also eine ähnliche Zeitbestimmung vor wie im homer. βουλυτόνδε. Eine andere Bezeichnung des Morgens haben wir in *prapitva*, welches ursprünglich das »Vordringen« bedeutet, dann mit *ahnaḥ* der Tagesanbruch, die Frühe (Rv. 4, 16, 12) und endlich ohne jeglichen Zusatz »die Frühe, der Morgen«: so erscheint *prapitve* öfters neben den beiden andern Tageszeiten (Rv. 7, 41, 4: 8, 1, 29). Weitere Benennungen derselben Tageszeit sind *uditā sūryasya* »beim Aufgang des Sūrya«, *prātar, prātarahnaḥ;* vgl. Roth Erläut. zu Nir. 3, 20.

Die zweite Tageszeit ist der Mittag: er wird bezeichnet durch *madhyaṁ ahnām* die Mitte der Tage (Rv. 7, 41, 4), mittags einfach durch *madhye* (Rv. 8, 27, 20), wo der Gegensatz *abhipitve* (Abends) klar ist. Gewöhnlich dient jedoch hierzu das Compositum *madhyaṁdina*, wozu bisweilen pleonastisch der Genetiv *divaḥ* hinzugefügt wird.

Die dritte Zeit ist der Abend: auch seine Benennungen lassen sich wieder in die erwähnten zwei Kategorien sondern. Insofern er die Zeit ist, in der die ganze Natur auf Savitar's Geheiss sich zur Ruhe begibt, heisst er *abhipitva* Einkehr, Heimkehr, auch *abhipitva ahnām* Einkehr der Tage (Rv. 1, 126, 3; 4, 34, 5). Sehr schön schildert Gṛtsamada diese Seite des Abends Rv. 2, 38:

»Es streckt der Gott die breite Hand, die Arme
dort oben aus: und alles hier gehorcht ihm;
Auf sein Geheiss begeben sich die Wasser,
sogar des Windes Wehen legt sich ringsum.
Mit Rennern ging die Fahrt — er spannt sie ab jetzt
und bringt damit der eiligen Lauf zum Stehen;
Des Schlangenstössers heftigen Flug bezähmt er:
wenn Savitar gebeut, so kommt die Löserin.
Zusammen rollt die Weberin den Aufzug,
sein Werk gibt auf der Künstler mitten drinne:
Der Gott hat sich erhoben, um die Zeiten
zu scheiden kommt er, rastet nie — hier ist er!
Wo Menschen wohnen da und dort verbreitet,
erscheint Hausfeuers weithin heller Schirmer;

Das beste Theil vergibt dem Sohn die Mutter,
weil ihm der Gott des Essens Lust erregte.
Wer auf Erwerb gereist war kehret wieder,
und aller Wandrer Sehnen strebt nach Haus.
Man lässt was halb gethan um heim zu gehn:
das ist des himmlischen Bewegers Ordnung.
Der Fisch, der ew'ge Zappler, sucht, wenn's dunkelt,
so gut er kann, im Wasser seinen Schutzort,
Der Sohn des Ei's das Nest, den Stall die Heerde:
vertheilt hat Savitar die Thierwelt örtlich.«

Siebenzig Lieder, Seite 46; vgl. Roth Erläut. zu Nir. 3. 15. Richtete man andererseits seinen Blick an den Himmel, so war der Abend der »Weggang, Ausgang des Sūrya« *(uditi, nimruc sūryasya)* wie der Morgen »der Aufgang des Sūrya«. Die Dämmrung begann sich einzustellen und als solche hiess die Zeit *doshā*. Ist Sūrya endlich hinter dem Horizont verschwunden, hat von seinem Wagen die Füchse losgeschirrt, dann bedeckt die Nacht *(rātrī)* mit ihrem Schleier alles (Rv. 1. 115, 4), und die Väter beginnen den nächtlichen Himmel mit Sternen zu schmücken wie ein braunes Ross mit Perlen Rv. 10, 68, 11; cf. Av. 19. 49. 8.

Neben dieser uralten und von selbst sich ergebenden Eintheilung des eigentlichen Tages zerlegte man zur genaueren Stundenzählung Tag und Nacht in 30 Theile: »Gleichbleibend heut und gleich auch morgen befolgen sie (die Morgenröthen) des Varuṇa lang dauernde Satzung: die tadellosen durchlaufen dreissig Yojana (Wegstrecke, Station), jede einzelne ihren Plan, innerhalb eines Tages« Rv. 1. 123, 8; siehe Roth im Wtb. s. *kratu*. Wir haben hier nach vieler Wahrscheinlichkeit eine Nachbildung der 60-Theilung von Tag und Nacht bei den Babyloniern. Yojana ist späterhin ein Wegmass von bestimmter Entfernung (= 4 Kroça = 8 Gavyūti = 8000 Daṇḍa = 32000 Hasta), die nach einer Berechnung (s. Wtb. s. v.) etwa $2^1/_2$ engl. Meilen beträgt, d. h. 50 Minuten. Dies stimmt trefflich zu der Angabe des Sängers, wonach ein Yojana auf 48 Minuten Dauer sich berechnet. So viel beträgt auch die ungefähre Entfernung einer Parasange, welche ursprünglich ebenfalls ein babylonisches Mass ist. Av. 6, 131, 3 kann die Länge eines Yojana auch kaum grösser sein: »Wenn du eine Strecke von drei Yojana, von fünf Yojana oder gar die Tagereise eines Pferdes wegläufst, von

dort kehre wieder um, sei Vater mir von Söhnen«. — Muhūrta hat in den Saṁhitā noch immer den allgemeinen Sinn »kleine Weile, Augenblick«.

Eine Zusammenfassung der Tage wurde durch den Mondwechsel gebildet. Die ewige und unabänderliche Wiederkehr von Neumond und Vollmond ergab von selbst wichtige Abschnitte für das bürgerliche und religiöse Leben des Volkes. Neumondsnacht *(amāvāsyā)* und Vollmondsnacht *(paurṇamāsī)* bildeten wie bei den alten Germanen (cum aut inchoatur luna aut impletur Tacitus, Germ. 11) die Grenzen zweier Abschnitte, die Knotenpunkte *(parvan)*. Durch erstere wurde die hellere Monatshälfte, die Zeit des zunehmenden Lichtes (*pūrvapaksha, yava* V. S. 14, 26. 31) eingeleitet, deren Personification die Göttin Rākā war (T.S. 3, 4. 9. 6), durch die Vollmondsnacht. der Anumati vorstand, die dunklere Hälfte des Monats *(aparapaksha, ayava)*, die man in der Göttin Kuhū verehrte.

Ein solcher Halbmonat, von Neumondsnacht bis Vollmondsnacht, oder umgekehrt hiess *pañcadaça* (vgl. franz. quinze jours): »Wenn ich sie nur zum kämpfen veranlassen könnte die gottlosen, auf ihre Person trotzenden, dann wollte ich dir zu Hause einen fetten Stier braten und beim Beginn des Halbmonats *(pañcadaçam* adverb. Accusativ wie *naktam)* von kräftigem Soma dir einschenken« Rv. 10. 27. 2.* Die indogermanische Religion war auf die Natur gegründet, und die Feste fallen daher mit natürlichen Erscheinungen zusammen. Die Feier der Neumonds- und Vollmondsopfer *(darçapūrṇamāsa)*, die jeder Hausvater in späterer brahmanischer Zeit dreissig Jahre lang darbringen musste (Weber Ind. Stud. 10, 337). reicht gewiss in indogerm. Alterthum: sie ist auch in vedischer Periode bekannt. obwohl die Art der Begehung dieser Feier eine viel einfachere gewesen sein mag als in späterer Zeit:** »Lasst uns Brennholz herbeitragen, wir wollen Opfergüsse für dich zubereiten dein gedenkend an jedem Knotenpunkt (der Zeit): führe zum Ziel unsere Gebete, damit wir noch lange leben: mögen wir, o Agni, in deiner

---

* Grassmann zieht *pañcadaçam* zu *sutam*, ein Gebräu, das »fünfzehn Bestandtheile enthält«; wohl bekomm's!

** Die Darçapūrṇamāsafeier nach brahm. Ritus ist dargestellt Ind. Stud. 10, 329 ff.

Freundschaft keinen Schaden erleiden« Rv. 1, 94, 4. »Komm herbei, Indra, berausche dich am Soma bei allen Somafesten (? *viçvebhiḥ somaparvabhiḥ*)« Rv. 1, 9, 1. »Sie kam herbei die Neumondsnacht, die Sammlerin der Güter. Labung, Gedeihen, Schätze mittheilend; der Neumondsnacht wollen wir mit Opferguss dienen; Labung strömen lassend *(duhānā)* kam sie wie mit Milch heran« Av. 7, 79, 3. »Voll ist er von hinten und voll von vornen und auch in der Mitte siegte er in der Vollmondsnacht;* in ihr mit den Göttern in Herrlichkeit zusammenwohnend wollen wir an des Himmels Höhe *(nākasya pṛshṭhe)* uns ergötzen durch Labungstrank. Dem kräftigen Stiere, dem Vollmonde opfern wir: er verleihe unvergänglichen, unversieglichen Reichthum« Av. 7, 80, 1. 2. Häufig findet sich die Feier in den Yajustexten erwähnt: vgl. noch M. Müller Hist. of Anc. Sanskrit Litt. p. 490 ff.

Durch eine nochmalige Theilung der beiden Monatshälften, worauf das Zu- und Abnehmen des Mondes ebenfalls führte, kam man zu Wochen. So finden wir die achte Nacht *(ashṭakā)* nach Vollmond Av. 15, 16, 2 erwähnt. An eine bestimmte hervorragende Ashṭakā, vielleicht die letzte des alten Jahres, ist der Spruch Av. 3, 10 gerichtet; sie ist Herrin *(patnī)* und Abbild *(pratimā)* des Jahres (Av. 3, 10, 2); nach ihr regeln sich die Tage (T.S. 3, 3, 8, 4); vgl. noch T.S. 7, 4, 8, 1; 4, 3, 11, 3; Av. 8, 9, 10 ff.**

Die Vereinigung zweier Halbmonate, die Zeit von Neumond bis wieder Neumond bildete einen Monat *(mās, māsa)*. Es waren also Mondmonate von 29/30 Tagen, nach denen man rechnete; ist doch der Mond der an den Himmel gesetzte Ordner der Monate *(vidhāno māsām)* Rv. 10, 138, 6. Zwölf dieser natürlichen Abschnitte (354 Tage) stimmten ungefähr mit dem Umlauf des wichtigen Tagesgestirnes, der Sonne; sie bildeten daher die höhere Einheit, das Jahr (*parivatsara, samvatsara,* deren Element *vats-*, vergl. *samvatsam* Rv. 4, 33, 4, gleich gr. *ϝέτος*, lat. *vetus* ist). Dasselbe heisst *dvādaça,* das Zwölftheilige: »Sie halten ein des Jahres *(dvādaçasya)* heilige Ordnung« Rv. 7, 103, 9. Die Rech-

* Eigentlich: »Voll ist sie . . . . und auch in der Mitte siegte sie, die Vollmondsnacht«.

** Ueber die Feier bestimmter Ashṭakā siehe Çāṅkhāy. Gṛhyas. 3, 12—14; Pāraskara Gṛhyas. 3, 3; Weber Nakshatra 2, 337 ff.

nung des Jahres nach Mondmonaten ist, wie schon der Name für Monat zeigt, die ältere und kommt auch bei andern indogerm. Völkern vor: sie ergibt sich als vedisch schon daraus, dass die reife Frucht des menschlichen Mutterleibes *garbho daçamāsyaḥ* »zehn Monate alt« heisst Rv. 5, 78, 7. »Nachdem der Knabe zehn Monate in der Mutter gelegen hat, gehe er heraus lebend, unverletzt, lebend aus der lebendigen (Mutter)« heisst es Rv. 5, 78, 9. Vgl. noch Rv. 10, 184, 3; Av. 1, 11, 6; 3, 23, 2.

Nach Verlauf einiger solcher Jahre musste man wahrnehmen, dass Zeit überschüssig wurde: denn innerhalb drei Jahren gewann man bereits einen Ueberschuss von mehr als einem Monat. Diesem Uebelstande — und man wird ihn schon in indogermanischer Zeit erkannt haben, da er keinem Volke, welches bis 30 zu zählen versteht, verborgen bleiben kann — liess sich auf verschiedene Weise abhelfen: entweder schob man jedes Jahr zu einer bestimmten Zeit die überschüssigen Tage ein, oder man liess dieselben zusammen kommen und fügte von Zeit zu Zeit zu den 12 Monaten einen dreizehnten. Beides kam im vedischen Alterthum vor. Die erstere Weise ist die alterthümlichere, in indogermanische Vorzeit reichende: nach ihr schob man 12 Tage am Schluss (?) des Jahres, die 12 Tage des Wintersolstitiums ein und brachte so das 354tägige Mondjahr in Harmonie mit dem 366tägigen Sonnenjahr. Die Ṛbhu, die Genien der Jahreszeiten, die durch ihren Wechsel ihre Eltern (d. h. Himmel und Erde cf. Rv. 4, 36, 1) verjüngten, ruhen 12 Tage im Hause des Agohya Rv. 4, 33, 7: »Als die Ṛbhu in der Gastfreundschaft des Agohya 12 Tage in Ruhe *(sasantaḥ)* sich erfreut hatten, da schufen sie wieder schöne Gefilde, liessen Ströme fliessen; in dem trocknen Lande *(dhanvan)* sprossten die Pflanzen, die Niederungen füllten sich mit Wasser.« Agohya ist die »nicht zu bergende« Sonne (Savitar), in deren Haus die Ṛbhu ja auf ihrer Wanderschaft kamen (Rv. 1, 110, 2), nachdem sie ein Jahr lang *(saṃvatsam)* die Kuh beschützt, ihren Körper gebildet und ihr Futter gebracht hatten (Rv. 4, 33, 4). Das Jahr ist zu Ende; die drei Jahreszeiten und die Sonne, die ihren tiefsten Stand erreicht hat, ruhen scheinbar 12 Tage: von dem Hunde aufgetrieben (*budh* Rv. 1, 161, 13) erheben sie sich und von Neuem beginnt der alte Wechsel des Jahres. Vgl. Ludwig Nachr. Seite 5 ff. Durch diese

12 ausserhalb des Jahres stehenden Tage — oder auch Nächte, da dies ja die ältere Rechnung — wird das 12theilige Mondjahr noch einmal im Kleinen dargestellt, sie heissen daher des Jahres Abbild *(saṃvatsarasya pratimā vai dvādaça rātrayaḥ)* T. Br. 1, 1, 9, 10. Kāṭh. 7. 15. Diese 12 Nächte des Wintersolstitiums hat Weber Om. u. Port. p. 388 auch aus Av. 4. 11, 11, sowie in andern an die Saṁhitā sich anschliessenden Schriften nachgewiesen: vgl. noch Ind. Stud. 10, 242 ff. Wie derselbe gleichfalls l. c. bereits erkannt hat, erhellt aus der Heiligkeit, in der »die 12 Nächte« bei den Germanen stehen, dass diese Jahresregulirung eine uralte, in indogermanische Zeit hinaufreichende ist.

Auf die zweite Weise, d. h. durch Hinzufügung eines dreizehnten Monats regulierte offenbar der Sänger von Rv. 1, 25, 8 die Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahren: »Er der feste Satzungen hat (Varuṇa), kennt die 12 Monate, die an Nachkommenschaft reichen, er kennt den, welcher hinzugeboren wird *(ya upajāyate)*«; über die Einwendungen, die gegen diese Auffassung des vierten Pada erhoben sind, siehe M. Müller Hist. p. 212. — Wie der Dichter von Av. 8, 9, 17: »Sechs kalte Monate und sechs heisse, sagen sie, gäbe es: die Zeit nennt uns, welche überschüssig ist *(atirikta)*« den Ueberschuss verrechnete, ist nicht zu bestimmen.

Die Hinzufügung eines Schaltmonats nach gewissen Zeiträumen gewann bei den Indern wie fast sämmtlichen alten Völkern, über deren Kalenderwesen wir näher unterrichtet sind, die Oberhand. Zu einer bestimmten Zeit, die der Entstehung eines grossen Theiles unserer Texte vorangeht, erfuhr die Einschaltung eine feste Regelung. Dieselbe knüpft sich an eine genauere Beobachtung der Sonnenwenden, und es liegt die Vermuthung nicht allzuweit ab, das Aufkommen dieser Regelung mit dem durch die Kenntniss der Nakshatra, der fünf Planeten erweiterten astronomischen Wissen in Berührung zu setzen. Man gab die Rechnung nach Mondjahren und Mondmonaten auf: 12 Monate, von denen jeder 30 Tage von Sonnenaufgang bis wieder Sonnenaufgang *(ahorātre)* hatte, machten ein Jahr von 360 bürgerlichen *(sāvana)* Tagen. Fünf solcher Jahre (1800 Tage) bildeten eine Periode, an deren Ende ein Monat von ebenfalls 30 Tagen hinzugefügt wurde. Diese Rechnung ist der fünfjährige Cyklus

(*pañcaka yuga* Pañcav. Br. 17, 13, 17) nach Nycthemera. Deutlich wird er in vedischen Texten genannt. Rv. 3, 55, 18: »Des Helden Rossebesitz, o Stammesgenossen, wollen wir jetzt preisen; die Götter kennen denselben: Sechsfach verbunden fahren je fünf: gross ist allein der Götter Asurawürde«. Die sechsfach verbundenen — natürlich zu je 2 — sind die 12 Monate des Jahres; je 5 solcher sechsfach verbundenen (d. h. Jahre) machen eine Periode aus; unter dem reichen Rossebesitz des Helden sind die 60 (+ 1) Monate der fünfjährigen Periode zu verstehen, sie sind ja angeschirrt *(yuj)* und fahren *(vah)*. In dem grossen allegorischen Liede Rv. 1, 164, das, wie wir oben sahen, eine Reihe mehr oder minder lose zusammenhängender Räthselsprüche enthält, von denen eine ganze Anzahl sich auf den Sonnenlauf, die Eintheilung des Jahres in Jahreszeiten, Monate, Tage, Nächte bezieht, heisst es Vers 14: »Mit dem Radkranz versehen *(sanemi)* dreht sich das unalternde Rad: an der ausgestreckten (Deichsel) ziehen 10 angeschirrte Zugthiere; des Sūrya Auge wandert im Raum (von Raum umgeben), in diesem beruhen alle Wesen«. Unter den »10 angeschirrten Zugthieren« *(dāça yuktāḥ)* kann man kaum etwas anderes suchen, als die 10 Halbjahre *(ayana)* des fünfjährigen Yuga: vgl. Weber Jenaer Litter. 1876, Art. 550. In demselben Liede kommen noch weiterhin hierhergehörige Sprüche vor: »Das zwölfspeichige Rad der ewigen Ordnung rollt dahin um den Himmel, nicht nutzt es sich ab: an ihm befinden sich, o Agni, die 720 gepaarten Kinder« (Vers 11); »die zwölf Felgen, das eine Rad, die drei Naben, wer erkennt das (den Sinn)? an ihm sind gleichsam zusammen 360 bewegliche, schwankende Speichen« (Vers 48). Allegorisch sind die 12 Monate, 360 Tage und 3 Jahreszeiten gemeint. Auch Rv. 10, 189, 3 gehört her: »Die dreissig Häuser füllt sein (Sūrya's) Glanz«. Av. 4, 35, 4 heisst der Monat 30speichig *(triṁçadara)*, das Jahr 12speichig *(dvādaçāra)*. Nach Av. 13, 3, 8 besteht der dreissiggliedrige *(triṁçadaṅga)*, dreizehnte Monat aus Nycthemera *(ahorātrairvimita)*; demnach werden auch die andern Monate nach Sāvanatagen berechnet worden sein, vgl. noch Rv. 10, 190, 2. Av. 10, 7, 6; 8, 23. V.S. 23, 41.

Der Umfang des fünfjährigen Cyklus liess sich auch noch anders als nach dem bürgerlichen Zeitmasse ausmessen. Behielt

man die synodischen Mondmonate zu je $29^1/_2$ bürgerlichen Tagen bei — das Jahr hatte also deren 354 — so waren, sei es innerhalb der Periode, sei es am Ende derselben, 2 Monate von je 30 Sāvanatagen einzuschalten (5 × 354 = 1770 + 60 = 1830). Von periodischen Mondmonaten (*nākshatra*, siderische Monate) zu $27^1/_3$ Nycthemera hatte der fünfjährige Cyklus 67; Sonnenmonate endlich zu $30^1/_2$ Sāvanatagen gingen 60 auf das Yuga, ein Schaltmonat kommt nicht vor. Dass nach einem der drei letzterwähnten Zeitmasse der fünfjährige Cyklus in vedischer Zeit berechnet wurde, dafür liegen in den Saṁhitā keine Andeutungen vor, man müsste denn in Av. 6, 128, 3:

Ahorātrābhyāmnakshatrebhyaḥ sūryācandramasābhyām.
Bhadrāhamasmabhyam rājam chakadhūma tvaṁ kṛdhi

eine Anspielung sehen auf die bürgerlichen, siderischen, solaren und synodischen Monate.

In Betreff der Kenntniss des fünfjährigen Yuga ist Weber ZDMG. 15, 132 ff. anderer Ansicht: »Selbst das fünfjährige Yuga ist noch nicht einmal mit völliger Sicherheit im Veda nachzuweisen. Wie oft auch das Jahr mit seinen 360 Tagen behufs allegorischer Zwecke in den Brāhmaṇa genannt wird, nirgendwo erscheint eine feste, über dasselbe hinaus gehende Zeiteintheilung. Die in den Saṁhītā des Yajus zusammenstehenden Namen: *saṁvatsara, parivatsara, idāvatsara, anuvatsara, idvatsara*, welche als Namen der fünf Jahre des Yuga gefasst werden, erscheinen hie und da auch zu sechs (mit Hinzufügung von *iduvatsara* oder *vatsara*), oder zu vier, zu drei, selbst zu zwei, so dass ihre chronologische Bedeutung jedenfalls eine schwankende ist«. Hiergegen ist zu bemerken, dass in allen Fällen, wo dem Jahr 360 Tage, dem Monat allgemein 30 Tage zugeschrieben werden, eine »feste über das Jahr hinaus gehende Zeiteintheilung« zu Grunde liegt, die nicht genannt, aber selbstverständlich ist. Denn blos um ein Jahr von 360 Tagen zu haben, wird man ganz gewiss nicht die höchst bequemen natürlichen Monate zu 29/30 Tagen geopfert haben; ein Vortheil erwuchs ja dadurch nicht, wohl aber Unbequemlichkeiten mancher Art. Ein Gewinn wurde jedoch erreicht, wenn man dabei auf irgend eine Weise die Differenz zwischen Mondjahren und Sonnenjahren beseitigen konnte. Dies geschieht

bei einem Jahr von 360 Nycthemera am einfachsten durch den fünfjährigen Cyklus. Da nun derselbe in einigen oben angeführten Stellen sicher vorliegt, so ist es am natürlichsten, denselben überall zu Grunde liegend zu denken, wo von 360 Tagen des Jahres die Rede ist.

Selbstverständlich wurde diese Rechnung nicht bei allen vedischen Stämmen und noch weniger gleichzeitig bei ihnen eingeführt — die Verhältnisse lagen eben anders als in Athen und Rom —; viele mögen auf andere Weise, die natürlichen Monate beibehaltend, den Unterschied zu heben gesucht haben. Annähernd erreichte man dies schon, wenn man ein Jahr ums andere einen 29 oder 30tägigen Schaltmonat einschob, wodurch man alle 2 Jahre 7 Tage zu viel rechnete.* Noch näher kam man der Wirklichkeit, wenn man nach drei Mondjahren einen Schaltmonat hinzufügte. Solche und ähnliche Cyklen von Mondjahren werden wir anzunehmen haben, wo die Jahre zu zwei (Av. S. 8, 23 *saṁvatsara, parivatsara*), drei (Av. 6, 55, 3. T.S. 5, 7, 2, 4 *idā-, pari-, saṁvatsara*) oder vier neben einander erscheinen. Als einzelne Jahre des fünfjährigen Yuga werden aufgezählt V. S. 27, 45 Saṁvatsara, Parivatsara, Idāvatsara, Idvatsara, Vatsara; ebenso 30, 14—15. T.S. 5, 5, 7, 3—4. Auch bei demselben Yuga blieb ein Ueberschuss von beinahe 4 Tagen über das wahre Sonnenjahr; ihn zu beseitigen, reichten die astronomischen Kenntnisse, wie sie in unsern Texten vorliegen, nicht aus.

Nach Rv. 3, 55, 18 fahren die Monate sechsfach verbunden; Av. 10, 8, 5 ruft ein Sänger: »Dies erkenne, o Savitar: sechs sind Zwillinge, einer ist einzeln geboren: die Verwandtschaft suchen sie zu erhalten mit dem, der unter ihnen allein einzeln geboren ist«. Dies wird nun auch durch ihre Namen bestätigt, die in den Yajustexten öfters vorkommen: Madhu und Mādhava, Çukra und Çuci, Nabhas und Nabhasya, Ish und Ūrj, Sahas und Sahasya, Tapas und Tapasya (V. S. 7, 30; 22, 31). Die beiden ersten sind Frühlingsmonate (V. S. 13, 25), die beiden folgenden Sommermonate (V. S. 14, 6), Nabhas und Nabhasya gehören der Regenzeit an (V. S. 14, 15), Ish und Ūrj dem Herbst (V. S. 14, 16),

* Dies ist bekanntlich die älteste attische Kalendereinrichtung τριετηρίς: I. Jahr 354 Tage, II. Jahr 354 Tage + 29 Tage Schaltmonat nach ποσειδεών.

Sahas und Sahasya dem Winter (V. S. 14, 27), die beiden letzten endlich dem ersten Frühling, der kühlen Zeit (V. S. 15, 57); ebenso Av. 15, 4. Der dreizehnte Monat (Av. 13, 3, 8) oder Schaltmonat heisst V. S. 7, 30; 22, 31 Aṁhaspati, Kāṭh 35, 10 und 28, 14 Malimluca; vgl. Sāyaṇa zu Çatap. Br. 10, 2, 6, 1.

Die Vorstellung von den berüchtigten 4 Weltaltern, die nach Lassen Alterth. 1, 987 sich auf die Verehrung der 4 Phasen des Mondes in der vedischen Zeit gründen soll, ist der vedischen Periode fremd. Die Anfänge scheinen in das Ende derselben zu reichen: »Wir schaffen dir 100, 10 000, (? *ayuta*) Jahre, 2, 3, 4 Yuga« Av. S. 2, 21. Hier hat Yuga zwar noch nicht den bestimmten Umfang, der später den vier Weltperioden zugelegt wird, begreift jedoch, da zwei Yuga mehr als 10 000 Jahre sein müssen, schon eine stattliche Reihe von Jahren; vgl. auch Rv. 8, 101 14 = Av. 10, 8, 3. V. S. 30, 18 bezeichnen *aksharājan, kṛta, tretā, dvāpara, āskanda* deutlich 5 Würfel; ebenso sind T.S. 4, 3, 3, 1—2 *aya*, d. h. Würfel gemeint;* siehe noch Muir ST. 1, 43 ff. Weber ZDMG. 15, 132.

Schon in grauer Vorzeit, ehe die Indogermanen gelernt hatten, die Sonnenbahn beobachten und durch Theilung derselben vermittels einzelner Mondumläufe sich ein Jahr mit 12 Unterabtheilungen zu schaffen, hatte man eine Zeiteintheilung. Dieselbe gründete sich auf die klimatischen Verhältnisse der Ursitze des indogermanischen Volkes. Nach denselben hatte man 2 Halbjahre gleichsam: Winter *(hima)* und Sommer *(samā)*, kalte und warme Jahreszeit. In jener Periode rechnete man nicht nach Jahren sondern nach Wintern und Sommern; ersteres häufiger, da, wie wir sahen, damals auch die Nächte zählten statt der Tage. Die Spuren der alten Rechnung haben sich noch bei den meisten indogermanischen Völkern erhalten: Nach Halbjahren *(misseri)*, speciell Wintern, rechnet skandinavisches Alterthum, *tvalibvintrus* »zwölfwintrig« übersetzt bei Ulfilas gr. *ἐτῶν δώδεκα; χίμαρος, χίμαιρα* bezeichnet bei Dorern die junge, einjährige

* Ueber die Stelle Ait. Br. 7, 15 vgl. Roth Ueber den Mythus von den Menschengeschlechtern p. 24 ff.; Haug Ait. Br. 2, 464; Weber Ind. Stud. 9, 315; Muir ST. 1, 48, 49.

Ziege; lat. *bimo-, trimo-,* aus **bi-himo-, *tri-himo-* entstanden, bedeutet demnach »zwei, drei Winter alt«. altb. *thriçatōzima-, navaçatōzima-* meint 300-, 900 jährig.

Gleiches treffen wir auch in den vedischen Liedern. Die Ausdrücke *himā* und *samā* haben nur noch die allgemeine Bedeutung »Jahr« und kommen fast nur in stehenden Redensarten vor. Ihr ursprünglicher Sinn lässt sich nur aus der Etymologie oder den verwandten Sprachen erschliessen: *himā* = altb. *zima* Winter, gr. *χιμο-* in *δύσχιμος;* vgl. lit. *žëmà,* altslov. *zima* Winter, sanskrit *heman.* Samā bedeutet an einigen Stellen des Atharvaveda noch Halbjahr, im Altb. *hama* nur Sommer; ebenso ist altkymr. *ham,* neukym., korn., arem. *haf* (Zeus Gramm. Celt. [2] 821) aestas, und ahd. *sumar* verhält sich ähnlich zu *samā* wie skrt. *vatsara* zu gr. *ϝέτος.*

Frühling, das Uebergangsstadium vom Winter zum Sommer, und Herbst, Ausgang des Sommers, galten damals noch nicht als besondere Jahreszeiten. Der Sänger von Av. 8, 9, 17 kennt sechs kalte und sechs warme Monate. Als man im weiteren Verlauf dem Ackerbau eine grössere Aufmerksamkeit zuwendete, setzte man noch eine dritte Jahreszeit hinzu, die Zeit der Ernte und Reife *çarad;* dies geschah während der Vereinigung mit den éranischen Stämmen, wie die Uebereinstimmung von altb. *çaredha* mit altind. *çarad* zeigt.* Auch *çarad* wird sowohl bei den indischen als bei éranischen Stämmen zur Berechnung verwendet; ja in vedischer Periode trat, da der Ackerbau eine immer wichtigere Stelle erlangte, die Zeit der Reife und Ernte der Saaten so in den Vordergrund, dass der Wunsch, hundert Herbste zu leben, häufiger im Veda ist, als der hundert Winter. Am spätesten gelangte der Frühling dazu, als eigene Jahreszeit anerkannt zu werden. Sein Name *vasanta*** hängt zwar aufs Engste mit der

---

* Umgekehrt fügten die europ. Völker eher den »Frühling« hinzu; so sind *ἔαρ (ϝεσαρ), θέρος, χειμών* bei Griechen zuerst vorhanden. Odyssee 11, 192 kommt erst die *τεθαλυῖα ὀπώρη* zum *θέρος* hinzu; von den festländischen Germanen berichtet Tacitus: »Hiems et ver et aestas intellectum ac vocabulum habent, auctumni perinde nomen ac bona ignorantur« Germ. 26; wegen Uebereinstimmung von altn. *vār* mit lat. *vēr,* gr. *ἔαρ* dürfen wir gleiches auch von den Skandinaviern behaupten. In der Benennung des Herbstes gehen alle europ. Sprachen aus einander.

** Wenn Ludwig Rgv. 1, 205 richtig sieht, so haben wir in *»vasarhā parijmā«* (Rv. 1, 122, 3) »der den Frühling zurück lässt« geradezu das europ.

europäischen Bezeichnung zusammen (*ϝέσαϱ, vēr, vār*), er wird aber im Rigveda nur zweimal erwähnt, und zwar in Liedern des 10. Maṇḍala's (Rv. 10. 90. 6: 161, 4), war also von geringer Wichtigkeit.

Die Dreitheilung des Jahres — Frühling-Vorsommer, Hochsommer mit Regenperiode, Herbst als Erntezeit mit anschliessender Kälte — war demnach in vedischer Periode die herrschende; sie gründet sich auf die klimatischen Verhältnisse der damaligen Sitze des Volkes im Penjāb, wo man noch heutigen Tages nur drei Jahreszeiten zählt: »Chaumāsa or Barkha, constitutes the four months of the rainy season. The rest of the year is comprised in Syála, Jára or Mohára, the cold season and Dhúpkál or Kharsá the hot season«. Elliot Memoirs 2, 47. Einen wichtigen Beweis für die Eintheilung des Jahres in drei Jahreszeiten bei dem vedischen Volke können wir noch aus späterer Periode gewinnen. Zu einer Zeit, als die indischen Arier längst ins eigentliche Hindostan vorgerückt waren und den dort vorgefundenen klimatischen Verhältnissen entsprechend 5 oder 6, ja 7 Jahreszeiten zählten, feierte man — wie bis auf den heutigen Tag — noch die *cāturmāsya,* d. h. Tertialopfer, am Beginn der oben genannten drei Jahreszeiten: vgl. Weber Nakshatra 2. 329 ff. Ist auch die Begehung dieser Opfer, wie sie Weber Ind. Stud. 9. 337 nach dem Çrautas. des weissen Yajus dargestellt hat, in ihren Einzelheiten jüngere Entwickelung, die Feier als solche ist gewiss uralt, und die Zeit, auf die sie fiel, aus einer Periode überkommen, in welcher das Volk noch andere Wohnsitze inne hatte.

Als die vedischen Stämme aus dem Penjāb nach Südosten vordrangen, wurden sie in veränderte klimatische Verhältnisse versetzt. Am häufigsten werden nun fünf Jahreszeiten (*ṛtavaḥ*) gezählt: Frühling (*vasanta*), heisse Zeit (*grīshma*), Regenzeit (*varshāḥ*), Herbst (*çarad*), Winter (*hemanta* oder *hemantaçiçirau*) V. S. 10, 10 ff. T.S. 1, 6, 2, 3; 4, 3, 3, 1. 2; 5. 3, 1, 2; 5, 6, 10, 1; 5, 7, 2, 4; 5, 1, 10, 3; 5, 4, 12, 2; 7, 1, 18, 1—2. Av. 8, 2, 22; 8, 9, 15; 13, 1, 18. Daneben nahm man auch 6 Jahreszeiten an, offenbar um auf jede derselben 2 Monate zu bekommen: man schob zwischen Winter (*hemanta*) und eigentlichen Frühling

Wort für diese Jahreszeit, mit dem auch das pehlevi *vehār*, np. *bihār* identisch ist.

einen Vorfrühling ein, die kühle Zeit *(çiçira)* von Mitte Januar bis Mitte März; so Av. 6. 55, 2; 12, 1. 36; cf. 9. 5. 31—36; 15. 4. V. S. 13, 25; 14, 6. 16. 27; 15, 56; 21. 23 ff. T.S. 5, 1. 5. 2; 5. 1. 7, 3; 5. 2. 6. 1; 5. 1. 10. 5; 5. 1. 9. 1.

Aus demselben Bestreben, aus dem die Annahme einer sechsten Jahreszeit hervorging. schuf man ihrer sieben, nämlich in Schaltjahren. In ihnen wurde der 13. Monat als 7. Jahreszeit gerechnet (vergleiche Sāyaṇa zu Rv. 2. 40, 3) Av. 6. 61. 2; 8, 9. 18. Ein bestimmter Name für diese siebente Jahreszeit begegnet nicht, wie auch natürlich ist, da dieselbe nicht mehr in klimatischen Verhältnissen ihren Grund hat, sondern in systematisierendem Bestreben. Eine Zusammenfassung mehrerer Jahreszeiten hiess *ārtava* (Semester?): Jahreszeiten, Semester, Jahre Av. 3, 10. 9: Halbmonate. Monate. Jahreszeiten, Ārtava Av. 11. 7, 20; s. Wtb. s. v.

Auf 3, 5, 6. 7 Jahreszeiten ist eine Reihe der allegorischen Ausdrücke im Dīrghatamaslied Rv. 1. 164 zu deuten: Drei Naben hat das den Sonnenlauf personificierende Rad Rv. 1. 164. 2; nach Yāska Nir. 4, 27 sind es Grīshma. Varsha. Hemanta. »In dem fünfspeichigen dahin rollenden bestehen alle Welten« Rv. 1. 164. 13. Die Sonne heisst der Fürst. der sieben Söhne hat (Vers 1). sieben schirren daher auch der Sonne einräderigen Wagen an. ein Ross. das sieben Erscheinungsformen hat, fährt; sieben befinden sich auf ihm. dem siebenrädrigen Wagen. sieben Rosse fahren. Auf 6 Jahreszeiten bezieht Roth im Wtb. s. *indu* Rv. 1, 23, 15: »Er leitet mir mit den (wechselnden) Monden die sechs Verbundenen (die Jahreszeiten) zurück. wie mit den Rindern der Pflüger des Fruchtfeldes (zurück lenkt)«. Anders Benfey Or. und Occid. 1. 32 und Ludwig Rigveda 1 S. 269.

HEILKUNDE.

Jüngere indische Schriften nennen die medicinische Wissenschaft den *Āyurveda* »die heilige Lehre von der Gesundheit« und führen sie. wie natürlich. auf die Götter zurück. Es sind

Litteratur: Wise Commentary on the Hindu system of medicine. London 1860.

kaum dreissig Jahre her, dass auch noch europäische Gelehrte in der That glaubten, der Verfasser des berühmtesten medicinischen Lehrbuches, Suçruta, habe gegen Ende des ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung gelebt: ein Glaube der verzeihlich ist, wenn man bedenkt, in welch uranfängliche Vorzeit fast gleichzeitig die jüngsten Upanishad gerückt wurden. Seitdem sind die wirklich ältesten Erzeugnisse indischen Geistes, die erhalten geblieben sind, nach und nach allgemein bekannt geworden und haben wie in vielen anderen Punkten so auch hier luftige Phantasiegebilde in ihr Gebiet, das Reich der Träume verwiesen. Die Veden und vor allem der Atharvaveda, zu dem die Inder ihren Āyurveda als Supplement rechnen, zeigen uns, dass das indische Volk im ältesten Zeitraum seiner Geschichte noch in den Anfängen eines wirklichen medicinischen Wissens stand. So zahlreich auch die Krankheiten *(roga)* und Gebrechen *(rapas tanvaḥ)* sind, die wir im Atharvaveda kennen lernen: Beschwörung ist das Hauptmittel gegen alle; hinzu tritt bei einzelnen Leiden, besonders äusserlichen, Anwendung von Heilkräutern, deren Heilkräfte durch ganz allgemeine, jedem sich aufdrängende Erfahrungen bekannt geworden waren.*

Ein häufig erwähntes Leiden ist der Yakshma: Hiermit wird eine ganze Klasse von Krankheiten bezeichnet — hundert Yakshma gibt es nach V. S. 12, 97 —, deren Hauptmerkmal am ganzen Körper eintretende Abmagerung ist, also Auszehrung und Schwindsucht verschiedener Art. Rv. 10, 97, 12 werden die Heilpflanzen aufgefordert, von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk zu kriechen, um den Yakshma zu vertreiben. Gegen ihn ist der Segen Rv. 10, 163 (cf. Av. 2, 33) gerichtet.

Als Yakshmaarten werden T.S. 2, 3, 5, 1—3 (cf. 2, 5, 6, 4—5) erwähnt Rājayakshma, Pāpayakshma und Jāyenya und über ihren Ursprung wird nach Brāhmaṇa Art folgende Geschichte erzählt: »Prajāpati hatte 33 Töchter, die gab er dem König Soma. Derselbe wohnte von ihnen (nur) der Rohiṇī bei; die

* Haas hat durch seine beiden Abhandlungen »Ueber die Ursprünge der indischen Medicin« ZDMG. 30, 617 ff.; 31, 647 ff. den Rest von Glorienschein hohen Alterthums, der um die Person Suçruta's noch lag, endgültig zerrissen, und der medicinischen Wissenschaft der Inder ihren Platz angewiesen.

übrigen gingen deshalb aus Eifersucht weg. Er folgte ihnen und verlangte sie wieder. Aber jener (Prajāpati) gab sie ihm nicht (sogleich) wieder, sondern er sprach: Stelle eine Ordnung fest, dass du ihnen gleichmässig beiwohnen willst, dann werde ich sie dir wiedergeben. Jener stellte eine Ordnung fest und er gab sie ihm wieder. Da er von denselben jedoch (aufs Neue) nur der Rohiṇī beiwohnte, befiel ihn der Yakshma. ‚Der Yakshma hat den König befallen' so sprach man: dies war der Ursprung des Rājayakshma. Als er (der Yakshma) schlimmer wurde, war dies der Ursprung des Pāpayakshma: weil er ihn in Folge der Weiber befiel, war dies der Ursprung des Jāyenya. Wer den Ursprung dieser Yakshmaarten kennt, den befallen diese Yakshma nicht. Er (Soma) aber, sich demüthig zeigend, ging jene (die Töchter Prajāpati's) um Hülfe an; sie sprachen: ‚Wir wollen die Bedingung stellen, wohne uns gleichmässig bei'. Sie brachten sodann (als er zustimmte) für ihn dar *(niravapan)* diese Ādityaopferspeise, damit lösten sie ihn von dem bösen Siechthum *(srāma)*. Wer vom Pāpayakshma ergriffen ist, für den soll man diese Ādityaopferspeise darbringen: die Āditya geht man mit ihrem Antheil an, sie lösen ihn von bösem Siechthum: in der Neumondsnacht soll man (dies Opfer) darbringen. Nachdem dieser (Soma der Mond) voll geworden ist, macht sie (die Ādityaopferspeise) auch jenen (den Abgemagerten) wieder kräftig *(āpyāyayati)*«. Von diesen 3 Arten ist in der spätern indischen Medicin nur der Rājayakshma (Raj Jakshyā bei Wise) bekannt; er ist Lungenschwindsucht (Phthisis Pulmonalis), die fast immer tödtlichen Ausgang nimmt. Dies wird auch durch Rv. 10, 161, 2 bestätigt, wo es von einem durch diese Krankheit befallenen heisst: »Wenn seine Lebenskraft vernichtet ist *(kshitāyus)*, oder wenn er schon (beinahe) hingegangen *(pareta)* ist, wenn er in des Todes Nähe geführt ist, so hole ich ihn doch aus der Nirṛti Schooss: ich zog ihn an mich zu einem Leben von hundert Herbsten«. Die Krankheit wird auch Av. 11, 3, 39; 12, 5, 22 erwähnt: über ihre Entstehung, Symptome und Behandlung siehe Wise pag. 321 ff.

Unter Pāpayakshma »böse Sucht«, der nicht weiter vorkommt, dürfen wir vielleicht galoppierende Lungenschwindsucht suchen.

Mit dem Jāyenya der T.S. ist wohl identisch die im Atharvaveda öfters genannte Krankheit Jāyānya: »Der Brustbein- und Rippenknorpeln zerbricht, der in das Talīdya (unbekannter Körpertheil) eindringt: jeden Jāyānya entfernt, auch den, welcher im Haupte sitzt.

Beflügelt fliegt der Jāyānya, er dringt in den Menschen ein: hier habe ich ein Heilmitttel für den Menschen, der den Kshata noch nicht hat und den, der schwer an ihm erkrankt ist *(sukshata)*.

Wir wissen, Jāyānya, deinen Ursprung, woher du entstanden bist: wie magst du dort schlagen, in dessen Hause wir ein Opfer bringen«. Av. 7, 76, 3—5.

Als Symptome dieser Yakshmaart werden Av. 19, 44, 2 genannt Blässe *(hariman)* und Gliederreissen verursachender Visalyaka. Durch diese Angaben ist die sonst nicht mehr unter dem Namen Jāyānya erwähnte Krankheit hinreichend bestimmt; nach Wise, pag. 321 ist Kshata »rupture or ulcer of the respiratory organs«, eine Art der Phthisis Pulmonalis. »The characteristic symptoms are pain in shoulders, and sides of the chest« ibid. 322. Auch Blässe *(jaundice)* stellt sich ein, die Augen bekommen eine perlweise Farbe.

Eine vierte Art heisst Ajñātayakshma: er wird Rv. 10, 161, 1 = Av. 3, 11, 1 mit Rājayakshma genannt: »Ich befreie dich durch dieses Opfer vom Ajñāta- und vom Rājayakshma, damit du lebest: wenn Bewusstlosigkeit ihn schon ergriffen hat, so befreit ihn von ihr, Indra und Agni«. — Grohmann Ind. Stud. 9, 400 nimmt Ajñātayakshma für Anschwellung und Rājayakshma für Abzehrung; sie »sind hier die beiden Gegensätze, in denen sich die Krankheiten bewegen, etwa wie Hypertrophie und Atrophie, und somit will der Vers nichts anderes besagen als: ich befreie dich von jeder Krankheit«. Schon der Umstand, dass der Yakshma (Yakhma Wise p. 210) überhaupt Abzehrung ist, macht es unmöglich, dass eine Art desselben »Anschwellung« sein kann; sodann zeigt der ganze Zauberspruch — Vers 2 ist oben übersetzt —, dass von einer bestimmt erkannten, lebensgefährlichen Krankheit die Rede ist, ein so allgemeiner Sinn, wie Grohmann findet, demnach wenig passt. Zu der verkehrten Auffassung ist Grohmann durch Av. 6, 127, 3 verführt: *parā tamajñātaṁ yaksh-*

mamadharāñcaṁ suvāmasi: hiermit endet ein gegen den Balasa gerichteter Zauberspruch, und Grohmann schliesst, dass »ajnāta Yakshma« und »Balāsa« dasselbe bedeuten. Der Segen besteht jedoch, wie der metrische Bau ausweist, aus drei Anushṭubhstrophen, und obiges Avasāna ist angehängt. Identität von Balāsa und Ajñātayakshma ist daher unerweisbar.

Auszehrung und Schwindsucht in ihren verschiedenen Arten kommen selten als selbständige Krankheiten vor: sie sind meist Folgen anderer Krankheiten und mit solchen verbunden. Blässe *(hariman)* und Gliederreissen verursachender Visalyaka lernten wir schon oben aus Av. 19, 44, 2 als Symptome einer Yakshmaart (Jāyānya) kennen. Andere Verbündete treten Av. 9, 8 auf:

»Kopfschmerz, Kopfleiden, Ohrenstechen, Entzündung *(? vilohita)*: jede Kopfkrankheit bannen wir dir mit unserm Spruch fort. 1.

Aus deinen Ohren, aus den *kaṅkūsha* (wohl Theile des Ohrs) bannen wir mit unserm Spruch das Ohrenstechen, das Reissen, sowie jede Kopfkrankheit. 2.

Damit der Yakshma weicht aus dem Ohr, aus dem Munde bannen wir jede Kopfkrankheit dir mit unserm Spruch fort. 3.

Welche den Menschen taub,* welche ihn blind macht: jede Kopfkrankheit bannen wir dir mit unserm Spruch. 4.

Das Reissen in den Gliedern, das mit Fieber und Stechen in den Gliedern verknüpft ist, jede Kopfkrankheit bannen w. d. m. u. S. 5.

Dessen fürchterliches Aussehen im Menschen Schrecken erregt, den Takman, der in jedem Herbste wiederkehrt, bannen wir mit unserm Spruch hinweg. 6.

Der in die beiden Schenkel kriecht und in die Leisten geht, den Yakshma, den bannen wir dir aus den Gliedern durch unsern Spruch. 7.

---

* *Pramota* nach Wtb. »eine bestimmte Krankheit, vielleicht von *mīv*«. *Pramota* muss Adjectiv sein wie *andha*. Lautlich am nächsten liegt *mav, mavati* binden, woher *mūta* 1) gebunden 2) eingeflochtener Korb. Von »gebunden« zu »taub« ist dieselbe Begriffsentwicklung wie in *badhira*, altir. *bodar* zu Wurzel *bandh*. Auch »stumm« könnte in *pramota* liegen, wie ja *bandh* mit Praepositionen auf das »Gebundensein der Stimme« angewendet wird. Vgl. lat *mūtus* »stumm«.

Wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, aus dem Herzen kommt: aus dem Herzen, aus den Gliedern bannen wir den Balāsa durch unsern Spruch. 8.

Die Gelbsucht aus den Gliedern, die Ruhr aus dem Innern, die Yakshmodhā bannen wir dir aus der Seele durch unsern Spruch. 9.

Zu Asche *(āsa)* soll der Balāsa werden, zu krankem Urin soll er werden: aller Yakshmaarten Gift rief ich aus dir heraus. 10.

Heraus aus der Höhle laufe es, das Kollern aus deinem Bauche: aller Yakshmaarten Gift rief ich aus dir heraus. 11.

Aus dem Bauche, aus der Lunge, dem Nabel, dem Herzen rief ich dir aller Yakshmaarten Gift. 12.

Die stechenden Schmerzen, die den Scheitel auf dem Haupt zerreissen, sie sollen ohne zu verletzen, ohne zu schaden heraus laufen. 13.

Die das Herz stacheln, das Brustbein entlang sich ausdehnen: sie s. o. z. v., o. z. sch. h. l. 14.

Die die Seiten stacheln, die Rippen entlang bohren: sie sollen u. s. w. 15.

Die stechenden Schmerzen, welche in die Quere stacheln in den Weichen dir: sie sollen u. s. w. 16.

Die in die Gedärme kriechen und die Eingeweide in Unordnung bringen: sie sollen u. s. w. 17.

Die das Mark aussaugen, die Gelenke zerreissen: sie sollen u. s. w. 18.

Die die Glieder lähmen, deine Leibschneiden verursachenden Yakshma: aller Yahshmaarten Gift rief ich aus dir heraus. 19.

Die mit Visalya, Vidradha, Vātīkāra, Alaji verbundenen: aller dieser Yakshmaarten Gift rief ich aus dir heraus. 20.

Aus den Füssen, aus den Knien, aus den Hüften, aus dem Hintern, aus dem Rückgrad vernichte ich die stechenden Schmerzen, aus dem Genick die Krankheit. 21.

Heil sind dir des Hauptes Schädelknochen und des Herzens Schlag; aufgehend, o Aditya, vernichtetest du mit deinen Strahlen des Hauptes Krankheit, stilltest den Gliederschmerz.« 22.

Der gefährlichste unter den vielen Genossen des Yakshma, die in vorstehendem Segen genannt werden, ist der Takman,

dessen fürchterliches Aussehen den Menschen aufschrecken macht (Vers 6). »Furchtbar sind deine Waffen, Takman, mit diesen verschone uns« fleht der Besprecher Av. 5. 22. 10: der Takman gilt daher als Rudra's Geschoss Av. 11. 2. 22. 26. Im Rigveda wird die Krankheit nirgends genannt. um so häufiger erscheint sie im Atharvaveda. Fünf Sprüche (1. 25; 5. 22; 6. 20; 7. 116; 19. 39) sind gegen sie ausschliesslich gerichtet und auch sonst wird sie noch oft erwähnt. Da das Wort weder bei Suçruta noch sonst wo in späteren Schriften erscheint, so sind wir darauf angewiesen, die Krankheit oder vielmehr die Klasse von Krankheiten, die unter dem Namen Takman zusammengefasst werden. aus den angegebenen Symptomen zu bestimmen. Aus dem Umstand, dass mit Kushṭha, dem Namen des Hauptheilkrautes gegen den Takman, in späterer Medicin der Aussatz bezeichnet wird. schloss Roth Zur Litt. Seite 39, dass Takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeute. Weber jedoch, Ind. Stud. 4, 119, hauptsächlich auf die in Av. 1. 25 genannten Symptome der Krankheit sich stützend. erkannte im Takman das Fieber. In einer vortrefflichen Untersuchung hat V. Grohmann Ind. Stud. 9, 381 ff. durch Herzuziehung sämmtlicher Stellen Webers Ansicht als richtig erwiesen.

Hauptsymptome eines jeden Fiebers sind nach späterer indischer Medicin (s. Wise pag. 221) die Abwechselung von Hitze und Frost. und diese beiden werden vorzugsweise am Takman des Atharvaveda hervorgehoben:

»Wie eines sengenden. sprühenden Feuers kommt sein (Zug), wie ein Trunkener gehe er murmelnd weg. Einen andern als uns suche er auf. der ruhelose: dem Takman. der glühende Waffen führt. sei Verneigung. 1.

Verneigung dem Rudra, Verneigung sei dem Takman. Verneigung dem ungestümen König Varuṇa. Verneigung dem Himmel, Verneigung der Erde. Verneigung den Heilkräutern. 2.

Du. der du glühend bist. die Körper alle gelblich machst, dir dem rothbraunen. fahlen. dem Urwald entsprossenen *(vanya)* Takman bringe ich Verneigung dar.« 3. Av. 6. 20.

An einer anderen Stelle (Av. 1. 25. 2. 3) wird der Takman angerufen:

»Wenn du Feuer *(arcis)*, oder wenn du Gluth *(çocis)* bist, oder wenn deine Geburtsstätte glimmend ist: Hrūḍu mit Namen heissest du: Gott des Gelben, verschone uns gnädig, o Takman. 2.

Wenn du Flamme bist *(çoka)*, oder wenn brennende Gluth *(abhiçoka)*, oder ein Sohn König Varuṇa's: Hrūḍu mit Namen heissest du: Gott etc.« 3.

In dem durch Roth Zur Litt. Seite 38 zuerst bekannt gewordenen Segen Av. 5, 22, 2 heisst es:

»Der du alle (die du ergreifst) gelb machst, sie in Flamme setzest wie heftig brennendes Feuer: mögest du kraftlos werden, o Takman, ab- und niederwärts gehe wieder hinweg.«

Vor dem Hitzestadium tritt ein Gefühl von heftigem Frost beim Fieberkranken ein, und wie das Volk noch jetzt von »kaltem Fieber« spricht, so auch der Atharvaveda von »kaltem *(çīta)* Takman«: »Verehrung dem kalten, Verehrung der heissen Gluth bringe ich dar: der an jedem folgenden Tag, in zwei auf einander folgenden Tagen, der jeden dritten Tag wiederkehrt, dem Takman sei Verehrung« Av. 1, 25, 4. »Der du kalt bist und dann hitzig, mit Husten erzittern machst: furchtbar sind deine Geschosse, o Takman, mit diesen verschone uns« Av. 5, 22, 10. Nur an den Takman kann auch Av. 7, 116 gerichtet sein:

»Verneigung dem hitzigen, erschütternden, aufregenden, ungestümen; Verneigung dem kalten, nach altem Triebe thätigen (*pūrvakāmakṛtvan*; s. Grohmann, l. c. 368). 1.

Der an jedem folgenden Tag, in zwei auf einander folgenden Tagen sich einstellt: auf diesen Frosch gehe er über der ruchlose«. 2.

Die mit der Hitze abwechselnden Fieberfröste machen den Kranken erzittern (*vepay* Av. 5, 22, 10; 9, 8, 6), sie schütteln ihn gleichsam *(dhū)*: »Gehe zu den Mūjavant, o Takman, oder noch weiter zu den Balhika, das Çūdrāweib, das strotzende such auf, dieses schüttele etwas, o Takman.« Av. 5, 22, 7.*

* Als ein so wesentliches Symptom des Fiebers wurden in unserm Mittelalter die Schüttelfröste betrachtet, dass dasselbe daher im Mhd. seinen Namen bekam: *rite*. Das Wort hat mit »reiten« nichts zu thun, sondern gehört zu einer germ. Wurzel *hrid* schütteln: altn. *hrið*, ags. *hrið* 1) Sturm, Schneegestöber, 2) heftiger Andrang, 3) Plur. Fieberanfall; ags. *hrið* und *hriðe*, ahd.

Die spätere indische Medicin unterscheidet vier Hauptgattungen von Fieber: »Continued, mixed remittent, accidental, intermittent fever« Wise, p. 223. Zum »Continued fever« gehören sechs Varietäten, zur zweiten Gattung sogar dreizehn und zur vierten fünf; mehrere derselben lassen sich im Atharvaveda wieder erkennen.

Die Hauptsymptome des »Mixed remittent fever« (sannipát Jvara Bikára), das immer lebensgefährlich ist, sind nach Wise folgende: »At one time the patient is hot, at other cold, with pains in the bones, and joints; the eyes are watery, of a dirty yellow and hellow; the patient complains of ringing, and pain in the ears, with pain in the head, neck and thorax; is always dozing, but cannot sleep at night; has no memory, and is often delirous«. Hiermit vergleiche man den oben übersetzten Segen Av. 9, 8.

Am deutlichsten erkennbar sind mehrere Arten des intermittirenden Fiebers. Von einer Takmanart heisst es, dass sie an jedem folgenden Tag sich einstellt *(yo anyedyurabhyeti)* Av. 1, 25, 4; 7, 116, 2; hiermit ist der Rhythmus quotidianus gemeint, den auch Suçruta 2, 405, 6 kennt. Ueber den Anyejyuka vergleiche auch noch Wise, p. 232. — Neben diesem wird an beiden Stellen noch der Takmann genannt, der in zwei auf einander folgenden Tagen sich einstellt *(ya ubhayadyurabhyeti)*; es ist wohl der Fieberrythmus, den Wise p. 232 beschreibt: »In Cháturthaka, the paroxysms of this fever occur every fourth day. When the paroxysm continues for two days, there is no paroxysm on the first and fourth day, the fever is that called Cháturthaka Biparjyaya«. Der am häufigsten genannte Rhythmus ist der Takman *tṛtīyaka* Av. 1, 25, 4; 5, 22, 13; 19, 39, 10. Es liegt hier am nächsten mit Roth und Grohmann an den Jvara tṛtīyaka (Suçruta 2, 404, 7), den Rhythmus tertianus zu denken, »der jeden dritten Tag wiederkehrt«; der zweite Tag ist dann fieberfrei. Eine Angabe Hügel's Kashmir 1, 133 macht eine andere Auffassung des Takman tṛtīyaka nicht minder wahrscheinlich: »Das Volk ist mager — in der Gegend von Auch — vielleicht ebenso sehr aus Mangel als wegen des ungesunden Klima's, welches dicht unter dem Hochgebirge, wo sich der Urwald ausbreitet, herrschen mag, wie es gewöhnlich in Indien der Fall ist, wo unter dem Himā-

---

rito Fieber, ahd. *rīto* tremor, ags. *hriđel*, ahd. *ritera* Sieb; ags. *hriđrjan*, ahd. *ritarōn* cribrare.

laya oft grosse Strecken wegen Fiebers ganz unbewohnbar sind. Der Tod bei diesen Fiebern tritt gewöhnlich am vierten Tage ein, nach dem ersten Anfall der Krankheit: der dritte Paroxismus führt die Auflösung herbei, und wenn es daher dem Arzte nicht gelingt, diesen zu verhindern, so ist der Kranke rettungslos verloren, er stirbt dann, ohne starkes Fieber und ohne andere Schmerzen als die der gänzlichen Abspannung.« Dürfen wir unter dem Takman tṛtīyaka diesen dritten, über Leben und Tod entscheidenden Paroxysmus suchen, so ist erklärlich, warum ihm besonders Verneigung gilt Av. 1, 25, 4.

In dem Takman, der Av. 5, 22, 13 *vitṛtīya* genannt wird, sieht Grohmann l. c. 388 die Tertiana duplicata, »eine sehr gefürchtete Form des Wechselfiebers in südlichen Ländern, mit täglichen Paroxysmen, die aber je über den andern Tag in Bezug auf ihre Eintrittszeit oder in Bezug auf die Intensität ihrer Anfälle mit einander wechseln.« An zwei Stellen (Av. 5, 22, 13; 19, 39, 10) wird neben andern Rhythmen auch ein Takman *sadaṁdi* genannt; er ist vermuthlich eine der beiden Formen des Wechselfiebers, die bei Wise, pag. 231 Santata-jwara und Satata-jwara heissen: »Santata-jwara affects the chyle and blood; and it continues for 7, 10 or 12 days; followed by an interval and again occurs and remains for several days. — Satata has two paroxysms daily, one at night and another during the day«.*

Der Takman ist eine endemische Krankheit, er kommt das ganze Jahr hindurch vor (Av. 19, 39, 10). Je nach den verschiedenen Jahreszeiten variiert derselbe jedoch;** so wird denn auch unterschieden der zur Regenzeit herrschende Takman *(vārshika)*, der in der heissen Jahreszeit *(graishma)* und der in der schwülen Zeit vorkommt, welche der Regenzeit folgt *(çārada)* Av. 5, 22, 13. Besonders in letzterer Jahreszeit pflegt noch jetzt das Fieber am heftigsten aufzutreten, wozu vortrefflich stimmt, dass Av. 9, 8, 6 und 19, 34, 10 der Takman *viçvaçārada*, »der jeden Herbst sich einstellende« heisst.

---

* Roth im Wtb. erklärt *sadaṁdi : »sadam + di* etwa 4 *dā* »für immer fesselnd, bleibend«. Vielleicht ist jedoch *sadaṁdi* eine Kürzung aus *sadaṁdina* (cf. *madhyaṁdina*) wie ahd. *hiutu*, nhd. *heute* aus *hiu tagu*, nhd. *heuer* aus *hiujāru*. Vergleiche auch *çudi*, das Weber Kṛshṇaj. 350 für *çukladina* fasst.

** The type of fever varies according to the season of the year. Wise pag. 233.

Ueber Entstehung dieser furchtbaren Krankheit erfahren wir aus unsern Texten wenig: nur an einer Stelle wird auf ihre Herkunft *(janitra)* angespielt: »Als Agni in die Wasser gefahren brannte, wo die Frommen Verneigung darbrachten, dort sagt man, ist dein hauptsächlichster Ursprung, verschone uns gnädig, o Takman« Av. 1, 25, 1. Hierzu bemerkt Weber Ind. Stud. 4, 119: »Soll der erste Pada wirklich einen Entstehungsgrund des Takman enthalten, so kann damit eine Erkältung nach vorhergehender Erhitzung oder der Einfluss der Hitze auf feuchte Niederungen, Marschlande gemeint sein«. Dagegen hält Grohmann Ind. Stud. 9, 403 mit Recht, dass dem ersten Pada nur jene mythischen Vorstellungen zu Grunde liegen, welchen anderwärts die Sagen von Agni's Flucht in die Gewässer (Ind. Stud. 3, 467), von seiner Rückkehr zu den Müttern entsprungen sind. »Die Zeit aber, wo der Blitz-Agni ins Wasser taucht, ist die Regenzeit, die bekanntlich unter unaufhörlichen Blitzen hereinbricht (siehe oben Seite 42 ff.). Unsere Stelle gewinnt dadurch einen Sinn, der mit unseren bisherigen Resultaten übereinstimmt: Die Regenzeit ist hauptsächlich die Geburtsstätte des Fiebers«. Wie aus den oben angeführten Worten Hügel's erhellt, ist noch jetzt der Urwald, der sich dicht unter dem Himālaya ausbreitet, der Herd jener ganze Gegenden entvölkernden Fieber: »living in wood, ill ventilated valleys« ist nach Wise, p. 220 eine der Ursachen »of all the principal varieties of fever«. Demgemäss habe ich *vanya* Av. 6, 20, 4 ein Beiwort des Takman als »dem Urwalde *(vana)* entsprossen« gefasst. Hierzu passt vortrefflich, dass Av. 5, 22, 5 Mūjavant und Mahāvṛsha, wie wir sahen, zwei Bergvölker des West-Himālaya, als Takman's Wohnstätte *(okas)* gelten.

Untersuchen wir nun die mit dem Takman verbundenen Krankheiten. Dieselben treten zum Theil auch als selbständige Uebel auf, sind zum Theil jedoch nur mit ihm vorkommend oder durch ihn hervorgerufen, insofern also auch als Symptome desselben zu betrachten:

»Mache dir nicht diese zu Genossen, den Balāsa und den sich anschliessenden Kāsa: nicht komme dann wieder her: um dieses, o Takman, flehe ich dich an.

O Takman, mit deinem Bruder Balāsa und deiner Schwester Kāsikā, mit deinem Brudersohne Pāman gehe zu jenem fremden Volke«. Av. 5, 22, 11. 12.

Kās, Kāsa, Kāsikā der Husten: er tritt häufig beim Wechselfieber auf, kann daher sehr wohl Schwester des Takman heissen. »Der du kalt bist und dann heiss, unter Husten zittern machst, furchtbar sind deine Waffen mit diesen verschone uns« fleht der Beschwörer Av. 5, 22, 10. Ueber Husten bei Fieber vergleiche auch Wise pag. 228, 229, 230.

Der Husten ist jedoch auch im Atharvaveda wie in späterer indischer Medicin (Wise pag. 318 ff.) eine selbständige Krankheit. Für sie ist der Segen Av. 6, 105:

»Wie der Geist mit den Vorstellungen schnell wegfliegt, so fliege der Husten auf des Geistes Fittig *(pravāyya)*. 1.

Wie der gut geschnellte Pfeil eilig hinwegfliegt, so fliege du, o Husten, weg über der Erde Strich. 2.

Wie der Sonne Strahlen schnell dahin fliegen, so fliege du, o Husten, weg über des Samudra Abfluss«. 3.

Mit Kopfschmerz verbunden kommt der Husten Av. 1, 12, 3 vor.

Balāsa erscheint im Atharvaveda noch vielfach in Gesellschaft des Takman: Drei Untergebene *(dāsa)* hat die heilkräftige vom Trikakud stammende Salbe: Takman, Balāsa und die Schlange Av. 4, 9, 8; Balāsa und Takman werden durch den Jañgiḍa geheilt Av. 19, 34, 10.

Welche Krankheit haben wir unter Balāsa zu verstehen? Mahīdhara zu V. S. 12. 97 umschreibt *kshayavyādhi*, fasst es also deutlich als »Auszehrung«, wie Weber Ind. Stud. 4, 417 übersetzt. So sieht auch Roth im Wtb. darunter »schwindsüchtiger Schleimauswurf«. Hierzu passt vortrefflich Av. 9, 8, 10, wo der Balāsa unter die Yakshmaarten gezählt wird; ferner, dass er Av. 6, 14, 1 »Knochen, Gelenke auseinander fallen machend« *(asthisraṁsa, paruḥsraṁsa)* heisst; auch die etymologische Bedeutung »starken Auswurf habend« stimmt gut. Vollständig bestätigt wird die Deutung durch das, was wir über die Entstehung des Balāsa aus Av. 9, 8, 8 erfahren: »Wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, aus dem Herzen kommt: aus dem Herzen, aus den Gliedern bannen wir den Balāsa durch unsern Spruch«. Haupt-

ursachen der Auszehrung sind nämlich nach indischer Medizin übermässiger Liebesgenuss, Kummer, Ekel. Wise pag. 321, 322.

Nach all dem haben wir unter dem Balāsa des Atharvaveda, wenn er als selbständige Krankheit auftritt, »Abmagerung, Auszehrung, Schwindsucht« zu verstehen; erscheint er als Genosse des Takman, so ist es jene gänzliche Abspannung, die dem letzten Paroxysmus folgt und die endliche Auflösung (vgl. *asthi-, paruḥ-sraṁsa)* herbeiführt.

Zu ganz anderem Ergebniss kommt Grohmann Ind. Stud. 9, 396 ff. über den Balāsa: »Der Balāsa, der im Atharvaveda bei Knochenbrüchen, bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen auftritt, und der in der spätern Medicin eine Geschwulst in der Kehle bezeichnet, kann kaum etwas anderes sein, als Geschwulst oder krankhafte Anschwellung im Allgemeinen« ibid. 399. Balāsa als Bruder des Takman wäre dann durch symptomatischen Hydrops hervorgerufene Anschwellung des Körpers, wie solche nach Wise p. 232 bei der Quartana vorkommen soll.

Grohmann ist hier durch einseitige Urgierung verschiedener Ausdrücke in Av. 6, 127 und 6, 14, 1 irre geleitet worden.

»Vom Vidradha, vom Balāsa, vom Lohita, o Pflanze, vom Visalyaka lass auch nicht ein Stückchen übrig, o Heilkraut, 1.

Welche beide Hoden dir in der Achselgrube stehen, o Balāsa: ich kenne für es ein Heilmittel, Çīpudru ist das Schutzmittel. 2.

Der Visalyaka, der in den Gliedern, der in den Ohren, der in den Augen, wir reissen ihn heraus den Visalyaka, den Vidradha, die Herzenskrankheit«. 3. Av. 6, 127.

V i d r a d h a, nur noch Av. 9, 8, 20 erwähnt, wird dort neben Visalya ausdrücklich als ein Symptom des Yakshma bezeichnet; ebenso wird der Gliederschmerzen verursachende Visalyaka auch Av. 19, 44, 2 Yakshma genannt, neben der Blässe und dem besprochenen Jāyānya. Visalyaka, der in den Gliedern, in den Ohren, in den Augen sitzt (Av. 6, 127, 3), der Gliederschmerzen verursacht, der neben Ohrenschmerz *(karṇaçūla)* vorkommt, bezeichnet demnach deutlich die Schmerzen, das Reissen, das bei der gänzlichen Abspannung, wie sie bei Fiebern, Schwindsucht, Auszehrung eintritt, alle Glieder durchzieht.

Mit Vidradha hängt der spätere, medicinische Ausdruck Vidradhi zusammen, worunter gefährliche Abscesse, innerlich und

äusserlich vorkommend, verstanden werden: »Internal abscesses of the abdomen *(bidradhi)* if accompanied with swelling, without any discharge; and if the person vomits, has hiccough, thirst, pain and difficulty in breathing, he will die »Wise pag. 210. Nach den Lehrbüchern indischer Medicin wird nun consumption häufig auch hervorgerufen »by the debility produced by old ulcers« Wise pag. 322. »When old ulcers debilitate the body, by the great loss af blood, when there is much pain, and there is little nourishment in the food which is taken, the disease is incurable« l. c. 323. Wie bisher alles, wodurch Grohmann sich genöthigt glaubte für den Balāsa des Atharvaveda obige Bedeutung in Anspruch nehmen zu müssen, sich trefflich der Erklärung Mahīdhara's fügte, so ist dies auch bei der letzten Stelle Av. 6, 14, 1 der Fall. Hier übersetzt Grohmann: »Der beim Knochenbruch, beim Gelenkbruch zugegen ist, die Herzkrankheit, allen Balāsa vertreibe, der in den Gliedern sitzt, in den Gelenken«. Der Sinn ist vielmehr der: »Die zugestossene Herzkrankheit, die Knochen und Gelenke auseinander fallen macht, jeden Balāsa vernichte, der in den Gliedern und in den Gelenken sitzt«, was ungezwungen von der den Menschen allmählich aufzehrenden und auflösenden Auszehrung und Schwindsucht gesagt werden kann.

Bei Grohmann's Deutung des Balāsa ist die Benennung *hṛdayāmaya* »Herzkrankheit« völlig farblos, ja geradezu unsinig, bekommt aber einen recht prägnanten Sinn, wenn wir unter dem selbständigen Balāsa Auszehrung suchen, die ja aus Liebe, Kummer, Ekel entsteht (Wise pag. 321. 322). Bezeichnend ist auch, dass *hṛdayāmaya,* dreimal überhaupt vorkommend, nur von Yakshma (Av. 5, 30, 9) und Balāsa (Av. 6, 14, 1; 127, 3) gebraucht wird. Es lässt Grohmann ferner die Av. 9, 8, 9 klar gegebene Entstehung des Balāsa unerklärt; endlich kann auch die für seine Deutung von ihm angezogene Stelle aus Wise pag. 232 nichts beweisen: »This fever (cháturthaka) presents the following symptoms. It commences with shivering, dryness and swelling«. Av. 5, 22, 11 begegnen wir jedoch dem Wunsche, dass der Takman sich nicht auch den Balāsa befreunden möge: es ist also der Balāsa nach dem Takman eintretend. Dies passt ebenfalls auf die von mir oben gegebene Auffassung.

Betrachten wir nun den Brudersohn des Takman, den Pāman. Bei Suçruta wird er zum leichten Aussatz gerechnet; Wise pag. 261 schildert denselben nach Caraka: »Small tubercles in great numbers, of a black or purplish hue, with a copious blood discharge, accompanied with burning, and itching, it is called pámá«. Wir haben daher bei Pāman, dem nahen Verwandten des Takman, an die bei Fiebern und hitzigen Krankheiten häufig auftretenden Hautausschläge zu denken. Von ihnen heisst daher auch der Takman fleckig *(parusha)*, scheckig *(pārusheya)*, wie mit Röthe überstreut *(avadhvaṁsa ivāruṇaḥ)* Av. 5, 22, 3.

Mit dem Fieber, besonders im Hitzestadium, ist heftiger Kopfschmerz verbunden. Derselbe wird auch beim Takman erwähnt; siehe oben Av. 9, 8, 1—6 und Av. 19, 39, 10: »Den Kopfschmerz verursachenden, am dritten Tage wiederkehrenden, den anhaltenden, der das Jahr hindurch dauert: o du allkräftiger *(kushṭha)*, den Takman vertreibe du niederwärts hinweg«.

Bei einem gewissen Fieber, durch das nach den Lehrbüchern der indischen Medicin besonders die Galle afficiert ist, bekommt der Körper des Kranken eine blassgelbliche Farbe und zeigt Symptome, die als Hauptcharacteristica der Gelbsucht gelten; siehe Wise, pag. 225 über Paittika Jwara und 247 über die zweite Art des Pāṇḍuroga. Dieses Symptom wird einige Male dem Takman zugeschrieben. Av. 5, 22, 2; 6, 20, 2 heisst es von ihm, dass er alle Körper gelb *(harita)* macht. Av. 1, 25, 2. 3 wird er sogar »Gott des Gelben« genannt; dieselbe heilkräftige Salbe, die wir oben gegen Takman und Balāsa wirksam erkannten, gilt auch als *haritabheshaja* Av. 4, 9, 3. Av. 19, 44, 2 wird Blässe oder Gelbsucht *(hariman)* mit dem Jāyānya aufgeführt, 9, 8, 9 ist dieselbe mit der Yakshmodhā beschworen. Auch der Sänger von Rv. 1, 50, 11 leidet an Gelbsucht *(hariman)* und *hṛdroga* Herzkrankheit. *Hṛdroga,* wofür Av. 1, 22, 1 *hṛdyota* erscheint, wird im Verein mit Gelbsucht wohl kaum eine andere Krankheit als die besprochene *hṛdayāmaya* sein. Unter Ridraga als selbständige Krankheit vermuthet Wise pag. 321 Angina pectoris.

Weitere Uebel, die noch Av. 9, 8 genannt werden, sind Apvā, Vātīkāra, Alaji.

Apvā bezeichnet eine Krankheit des Bauches *(udara)* Av. 9, 8, 9: sie wird noch einmal Rv. 10, 103, 12 genannt: »Ihrer (der Feinde) Sinn verwirrend, ergreife ihre Glieder, o Apvā; uns meide *(parehi)*, tritt an sie heran, brenne mit Gluthen in ihrem Leibe, anhängen soll den Feinden blindes Dunkel«. Da die Verwünschung dem Zusammenhang nach deutlich wider ein gegenüberstehendes Heer gerichtet ist, so darf man hier in Apvā vielleicht eine Art Ruhr oder ähnliche Krankheit suchen, die ja auch unsern längere Zeit im Felde stehenden Heeren so gefährlich werden. Bei Phthisis lässt nach den medicinischen Lehrbüchern der Inder »diarrhoea, pain of the chest and sides« auf tödlichen Ausgang schliessen; Wise pag. 322. Vgl. Weber Ind. Stud. 9, 482.

Vātīkāra ist wohl dasselbe Leiden wie Vātīkṛta Av. 6, 109, 3. Als Heilmittel gilt nach Av. 6, 44, 3 die Pflanze Vishāṇakā. Einen Anhalt zur näheren Bestimmung des Uebels gewinnen wir vielleicht aus Av. 6, 109:

»Die Beere der Ficus religiosa (Pippalī) enthält Heilmittel gegen die Wurfwunde *(kshipta)* und gegen die Stichwunde *(atividdha)*. Diese ersahen die Götter aus, sie reicht hin, um das Leben zu bewahren. 1.

Die Beeren unterredeten sich kommend von ihrem Schöpfer (d. h. gleich nach ihrer Entstehung): Wen wir noch lebend erreichen, der Mensch wird nicht (weiter) Schaden nehmen. 2.

Die Asuren vergruben dich, die Götter gruben dich wieder aus, dich das Heilmittel gegen den Vātīkṛta, und auch Heilmittel gegen die Wurfwunde *(kshipta)*«. 3.

Dürfen wir in Vers 1 und 3 einen Parallelismus suchen, so ist Vātīkṛta die Stichwunde *(atividdha)*. Dies passt dazu, dass Av. 9, 8, 20 Vātīkāra direckt mit Vidradha genannt wird, worunter, wie wir sahen, Geschwüre, Schwären gemeint sind. Beide sind nach Wise, pag. 323 Ursachen der Phthisis: »When old ulcers debilitate the body — Vidradha —, by the great loss of blood — was durch Wunden geschicht —, when there is much pain, and there is little nourishment in the food which is taken, the disease is incurable. When consumption is produced by a rupture of the respiratory organs ... or throw pieces of wood or stone, the disease is dangerous«.

Aufs beste fügt sich auch der etymologische Sinn des Wortes dieser Deutung. Der erste Theil von Vātīkṛta, Vātīkāra ist nicht *vāta-* Wind, wie Roth will, sondern ein *vāta-* die Wunde. Dies Wort liegt vor in *ávāta-* »unverletzt«: *vanvannavāto astṛtaḥ* »selbst bewältigend ist er unverwundet, nicht niedergestreckt« Rv. 6, 16, 20; »der berauschende bleibt, obwohl in Schlachten kämpfend, unverwundet« Rv. 9, 96, 8. *Vāta-* verwundet, substant. die »Wunde« liegt zu Grunde gr. *οὐτάω, οὐτάζω* verwunde, *ὠτειλη* die Wunde, liegt vor in altir. *futhu* (Acc. Plur.) stigmata, *co fotheosa* gl. ut mordeam (Zeuss Gramm. celt.[2] 1005). Die Grundform war *vantá-*, Particip zu Wurzel *van*,* und diese hat das Germanische erhalten: got. *vunds*, ahd. *wund*, nhd. *wund*, ahd. *wundā*, nhd. *Wunde*, engl. *wound*. Vedisch *vāta-* ist aus *vanta-* entstanden wie *āti-* aus *anti-*, *ātā-* aus *antā-* u. s. w. Der Yakshma *vātīkṛta, vātīkāra* (Av. 9, 8, 20) ist also der, welcher durch (schlecht geheilte, eiternde) Wunden *(vāta)* entstanden ist, welcher solche als Ursache *(kāra)* hat.**

Alaji ist bei Suçruta ein Augenleiden, Ausschwitzung auf der Verbindung der Cornea und Sclerotica. Wise pag. 296 sagt: »When small pimples appear at the joints of the eye, of a red colour, they burn and are painful. They are called Parbaniká. Sometimes this occurs at the juncture of the cornea and sclerotica, and are accompanied by the same symptoms as the last. They are of a red colour, and are called Alaghi«.

In einem Spruch, in dem die Heilpflanze Jaṅgiḍa um Vertreibung des allherbstlichen Takman und des Balāsa angerufen wird, finden sich noch folgende mit ihnen verbundene Uebel erwähnt: Vishkandha, Saṁskandha, Āçarīka, Viçarīka, Pṛshṭyāmaya.

Vishkandha wird im Atharvaveda häufig genannt, ohne dass die Natur des Uebels sich sicher bestimmen liesse. 101 Vishkandha sind über die Erde verbreitet Av. 3, 9, 6: gegen dieselbe trug man Amulette *(maṇi)* von Blei *(sīsa)* Av. 1, 16, 3; 2, 4; 3, 9, 6; auch Hanf *(çaṇa)* galt als Schutzmittel Av. 2, 4, 5.

* Dieselbe hat ausser im Veda auch in den keltischen Sprachen die Bedeutung »des Bewältigens, Verletzens« entwickelt: kymr. *guant* percussit, *ymwan* pugnare, korn. *y honan ythymwanas* ipse se percussit (Zeuss Gramm. celt.[2] 524, 898.)

** Auch der Segen Av. 1, 12 wird jetzt um vieles klarer wie bisher.

ebenso eine wunderkräftige Salbe Av. 4, 9, 5. Als Specificum wider den Vishkandha verwendete man die Heilpflanze Jaṅgiḍa Av. 19, 35, 1; 34, 5; 2, 4, 1. 5. Weber Ind. Stud. 13, 141 fasst Vishkandha als »die Schultern auseinander ziehend«, also Rheumatismus in den Schultern. Hexenschuss, Reissen überhaupt. Dies passt trefflich zu der Gesellschaft, in der der Vishkandha Av. 19, 34 erscheint; »pain affecting the whole body, but particulary the members« gehört zu den Hauptsymptomen des Fiebers, Wise pag. 221.

Saṁskandha »die Schultern zusammenziehend« ist dann wesentlich dasselbe Uebel.

Ebenso dienen Āçarīka, Viçarīka, Viçara (Av. 2, 4, 2) neben Pṛshṭyāmaya (Rückenschmerzen) nur dazu, um die beim Takman auftretenden Schmerzen in den Gliedern zu bezeichnen; sie bedeuten etymologisch alle »Reissen«.

Die noch übrigen Krankheiten, deren in den Saṁhitā Erwähnung geschieht, sind schnell besprochen.

Kilāsa der Aussatz; er verbreitete sich über den ganzen Körper und zeigte sich in grauen oder weissen *(palita, çukla, çveta)* Flecken und Malen auf der Haut. Segen wider den Aussatz liegen vor Av. 1, 23; 24. Der Aussatz kommt noch jetzt durchs ganze Penjāb bis in die Vorketten des Himālaya vor, Hügel Kashmir 1, 204. Der Name *kilāsa* hängt, wie Weber Ind. Stud. 4, 416 vermuthet, mit *āsa* Asche zusammen: »den Körper grau wie mit Asche bestreuend«. Vgl. Wise pag. 258.

Eine Krankheit, die sich an die Glieder setzt, also wohl Ausschlag oder Flechten war, hiess Vandana: »Das Vandana, das in dem gedoppelten Gelenk entstand, das Knie und Knöchel ringsum überzieht« Rv. 7, 50, 2; *tṛshṭavandanā* wird Av. 7, 113, 1 ein widerliches Weib genannt.

Kshetriya wird vom Commentator zum T.Br. als eine vom Mutterleib anhaftende Krankheit erklärt, als organisches Uebel. Es sitzt im Herzen Av. 3, 7, 2; drei Segen des Atharvaveda 2, 8. 10; 3, 7) sind gegen dasselbe gerichtet. Beim Heimleuchten der Gestirne und der Morgenröthe, also Frühmorgens, werden Waschungen an dem mit diesem Uebel behafteten vorgenommen Av. 3, 7, 5. Auch das Hirschhorn übt Heilkraft auf das Leiden

aus, ebenso das Doppelgestirn Vicṛt Av. 3. 7, 1. 2. 4; 2, 8, 1. Vgl. Pāṇini 5, 2, 92; Ind. Stud. 13, 157; 5, 145 Note.

Der Rishi Vasishṭha litt an der Wassersucht; er schildert seinen Zustand Rv. 7, 89, 2. 4: »Bei Schritt und Tritt schüttere ich wie ein aufgeblasener Schlauch, im Wasser steh ich mitten drin und doch quält Durst (mich) den Sänger«. Diese Krankheit gilt besonders als eine Strafe, die von Varuṇa ausgeht: »Mit hundert Stricken umstricke ihn, o Varuṇa, lass ihn nicht los, Menschenwächter, den Verläumder: mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da, umwunden wie ein Fass, das aus dem Bande geht« Av. 4, 16, 7. Auch Hariçcandra, der sein Gelübde gebrochen und seinen Sohn nicht geopfert hatte, wurde von Varuṇa mit der Wassersucht heimgesucht Ait. Br. 7, 15. Vergleiche Wise pag. 241 ff.

Jambha heisst eine Krankheit oder der Dämon einer solchen, von der die Heilpflanze Jaṅgiḍa befreit Av. 2, 4, 2. Weber Ind. Stud. 13, 142 sieht unter Verweis auf Kauç. 32 *(jambhagṛhītāya stanaṁ prayacchati)* darin eine Kinderkrankheit, speciell das Zahnen. Das Uebel führt Av. 8, 1, 16 das Beiwort *saṁhanu* die »Kinnladen zusammenklappend«.

Asrāva bedeutet etymologisch das »Fliessen, Ausfliessen«; da nun das Heilmittel dagegen Av. 2, 3, 2 ff. *arussrāṇa* »Wunden heilend« (eigentlich »Wunden gar machend«) heisst, so haben wir darunter das Eitern von ungeheilten Wunden zu verstehen. Mit reinem Quellwasser spülte man dieselben aus und legte Muñjagras nach Av. 1, 2, 4 zur Heilung auf.

Vishūcikā Indigestion mit Ausleerungen nach beiden Seiten, d. h. oben und unten, ist Folge des zuviel genossenen Somatrankes V. S. 19, 10. Wise, pag. 330 beschreibt die Krankheit Bisúchika als die Cholera in ihrer sporadischen Form: »The person first feels pain, as from indigestion, in the abdomen, followed by frequent stools aud vomiting, great thirst, and pain in the abdomen, fainting giddiness, yawning, and cramps in the legs. The colour of the body is altered, accompanied with shivering, pain in the chest and head-ache. The unfavorable symptoms of cholera are, the lips, teeth aud nails become blackish, the person insensible, with frequent vomiting. The eyes become sunken, voice feeble, and the joints loose, with great debility.

Such a person may be taken out to be burnt, and he will not recover. The most fatal symptoms of cholera are, want of sleep, restlessness, no secretion of urine and insensibility. This is certainly the same cholera which is still so common, and fatal in this country: but as a sporadic disease«.

Arças Hämorrhoiden (*gudavyādhi* Mahīdh.) werden V. S. 12, 97 erwähnt. Spätere indische Medicin unterscheidet sechs Varietäten dieses Leidens; Wise 209, 384 ff.

Mit beiden letzten Krankheiten wird V. S. 12, 97 noch genannt das sonst nirgends erwähnte Uebel Pākāru. Mahīdhara's Erklärung ist: *mukhapākakshatādi, pāko mukhapākaḥ aruḥ kshatam ucyate pākenāruḥ pākāruḥ.*

Wahnsinn war Folge eines Vergehens gegen die Götter *(devainasa);* den von ihm ergriffenen *(unmadita)* band und knebelte man. Gegen dieses schreckliche Leiden richtet sich der Segen Av. 6, 111:

»Diesen Mann löse mir, o Agni, der da gefesselt und gut geknebelt sinnlos redet *(lālapīti):* dann wird er dir deinen Antheil darbringen, wenn er nicht mehr toll ist. 1.

Agni soll deinen Geist beruhigen, wenn er verrückt (aufgeregt *udyuta*) ist; kundig bereite ich ein Heilmittel, damit du nicht mehr toll seist. 2.

Den in Folge eines Frevels gegen die Götter tollen *(unmadita),* den von einem Dämon in Wahnsinn gestürzten *(unmatta)*: kundig bereite ich ein Heilmittel, damit er nicht mehr toll sei. 3.

Los gaben *(purnarduḥ)* dich die Apsaras, los gaben Indra, los Bhaga, los gaben dich alle Götter, damit du nicht mehr toll seist«. 4.

Vergleiche Wise, pag. 279 ff.

Würmer *(kṛmi)* waren eine grosse Plage: sie sitzen in Eingeweiden, auf dem Kopf, in den Rippen der Menschen (Av. 2, 31, 1), kriechen in die Augen, die Nase und Zähne des Menschen (Av. 5, 23. 3) und schaben und nagen an ihm (Av. 2, 31, 4). Auch im Vieh kommen sie vor. Drei Wurmsegen kennt der Atharvaveda (2, 31; 2, 32; 5, 23), ausserdem werden dieselben noch öfters erwähnt. — Den Begriff *kṛmi* fasst die spätere indische Medicin sehr weit; sie versteht darunter z. B. auch Läuse, und so werden in den Würmern des Kopfes Av. 2, 31, 4 eben-

falls solche zu suchen sein. Fäulniss der Zähne *(krímidántaka)* führte man auf den Dantáda zurück; hierzu vergleiche Av. 5, 23, 3. Aussatz, Krätze und andere Hautausschläge verursachten sie ebenfalls. Vergl. Wise, pag. 348 ff.; 307.

Gegen Urinzwang dient der Spruch Av. 1, 3; vgl. Wise, pag. 365.

Unfruchtbarkeit der Frau, Impotenz des Mannes werden versegnet durch Av. 3, 25; 5, 25; 6, 11. 81; 4,4; 6, 72. 101. Weist Rv, 1, 104, 8: »Nicht, o reicher, mächtiger Indra, zerspalte uns die Eier, nicht vernichte die Schaalen uns sammt der Brut« auf Krankheiten der Geschlechtstheile? vgl. Wise, pag. 383 ff.

Näheres über Çipada- und Çimidākrankheit (Rv. 7, 50, 4) wissen wir nicht.

Es kamen, wie wir schon gelegentlich sahen, zu all diesen Krankheiten und Uebeln noch äussere Gebrechen des Körpers mannichfacher Art wie Verletzungen am Fuss *(rapas padya)* Rv. 7, 50, daher die Lahmen *(çroṇa, srāma).* Fiel man in Löcher oder wurde von Steinen getroffen (Av. 4, 12. 7), so entstanden Verletzungen, Verrenkungen, Brüche der Knochen (Av. 4, 2, 1). Blinden *(andha, apiripta, tamaḥ praṇīta)* begegnen wir häufig; besonders bei hohem Alter nahm das Augenlicht ab, wesshalb ein Rishi zu den Açvin betet: »Möge ich sehenden Auges, langes Leben geniessend in das Greisenalter gelangen wie in einen Ruhesitz« Rv. 1, 116, 25.

Die Krankheiten und Gebrechen aller Art, die wir kennen lernten, wurden selten auf natürliche Ursachen zurückgeführt, es sei denn, dass solche, wie bei Wunden u. s. w., zu klar vorlagen. Gewöhnlich sind es übernatürliche Kräfte, die das Leiden hervorrufen.

Jede Krankheit kann nach der Anschauung des vedischen Volkes als Strafe für begangenes Unrecht aufgefasst werden; besonders haben sie ihren Grund in Versündigung gegen den obersten Gott Varuṇa und die von ihm eingesetzte sittliche Weltordnung. Dies spricht der an der Wassersucht leidende Vasishṭha deutlich aus Rv. 7, 86, 3: »Begierig forsche ich nach meiner Sünde und gehe zu den Weisen, sie zu fragen; nur eine Ant-

wort geben mir die Seher: Wahrhaftig Varuṇa ist's, der dir zürnet«. *Daivya* »vom Himmel gesendet« nennt Gṛtsamada Rv. 2, 33, 7 seine Leiden. Krankheiten sind die Fesseln *(pāça)*, mit denen Varuṇa durch seine die Welt durchstreifenden Boten die Frevler bindet. Auf diese Weise zugezogene Leiden konnten nur durch aufrichtige Reue und Besserung gewendet werden: »Treib weit hinweg das von mir begangene Unrecht, nicht mög ich büssen das von einem andern verübte; viele Morgenröthen harren noch des Aufgangs, verleihe sie uns bei unserm Leben« Rv. 2, 28, 9. »Vergieb die Sünde unserer Väter, vergieb uns, was wir selbst verbrochen; wie einen rindergierigen Dieb, wie das Kalb vom Stricke lass o König Varuṇa den Vasishṭha los« fleht der Sänger Rv. 7, 86, 5, nachdem er den Grund seiner Leiden erfahren hat. »Wenn du Schaden zugefügt hast, geflucht hast einer Frau, einem Manne, mit Verblendung: Lösung, Befreiung, beides sprech ich dir zu durch mein Wort. Wenn du in Folge von Sündenschuld *(enas)* gegen die Mutter begangen, gegen den Vater begangen, hier liegst: Lösung, Befreiung, beides sprech ich dir zu durch mein Wort« wird Av. 5, 30, 3. 4 einem am Yakshma schwer Erkranken zugerufen.

Diese reinere Ansicht über die Quelle der Leiden ist jedoch nur bei den Vasishṭhiden und wenigen andern geistig hervorragenden Rishi zu treffen. Viel häufiger führte man die Krankheiten auf den Angriff dunkler und feindlicher Mächte zurück. Siechte der Mensch dahin, magerte Ross oder Rind ab, versiechte plötzlich das sonst reichlich strömende Euter der Kuh, so musste dies ein Werk der Yātudhāna sein: »Der an Menschenfleisch sich sättigt (es ist *paurusheṇa* zu lesen), an Ross- und Rinderfleisch, der Yātudhāna, der die Milch der Kuh nimmt: o Agni, denen reiss die Köpfe mit packender Gewalt ab« Rv. 10, 87, 16. »Sofort will ich sterben, wenn ich ein Yātudhāna bin, wenn ich eines Menschen Lebenskraft vernichtete *(yadyāyustatapa pūrushasya)*« Rv. 7, 104, 15. Besonders dem Atharvaveda ist es eigen, die Ursache der Krankheiten im bösen Zauber *(kṛtyā)* zu suchen. Derselbe ging aus sowohl von feindlichen Dämonen *(rakshas)* und Zaubergeistern *(yātudhāna)*, als auch von Sterblichen, befreundeten und fremden (Av. 5, 30, 2). Vor solchem Zauber *(asanmantra)*, bösem Traum, Uebelthat und Befleckung,

vor dem bösen Blick des Schlimmen soll die wunderkräftige Salbe schützen Av. 4, 9, 6.

Wie jetzt erste Aufgabe eines Arztes ist, sich eine richtige Diagnose der Krankheit zu verschaffen, so galt es in jener Zeit vorzüglich die Art des Zaubers zu erkennen. War solches gelungen, so bestand die Heilkunst darin, die Angriffe der bösen Gewalten unschädlich zu machen.

Verschiedene Wege schlug man ein, um dies zu erreichen. Man wendete sich an die Götter, brachte ihnen Opfer und Gebete dar, damit sie durch ihre Hülfe Befreiung schafften; so z. B. Av. 5, 22, 1. Oder man suchte den bösen Dämon, der durch Zauber über den Menschen gekommen war, in Gutem los zu werden; so wird Av. 1, 25, 2. 3 der Krankheitsdämon mit »Gott« angeredet und unter Darbringung von Verneigung (Vers 4) um Schonung angefleht (Vers 1. 2).

Am häufigsten jedoch trat man dem Dämon feindlich gegenüber, man griff zum Gegenzauber und suchte dadurch die unholden Wesen zu vertreiben (*bahirnirmantray* Av. 9. 8, 1 ff.). Dämonenfeindliche Heilpflanzen, Amulette, Salben wurden unter sinnbildlichen Handlungen dabei verwendet. Zuweilen bannte man den Dämon und zwang ihn auf den Zauberer selbst *(kṛtyākṛt)* zu dessen Züchtigung überzugehen; so Av. 5, 14:

»Ein Adler fand dich, ein wilder Eber grub dich mit der Schnauze: suche zu verderben, o Heilkraut, den Verderber, schlage zurück den Zauberer. 1.

Schlage zurück die Dämonen, schlage zurück den Zauberer, und den, der uns zu verderben sucht, schlage du zurück, o Pflanze. 2.

Den Ausschnitt eines Antilopenbocks gleichsam rings aus der Haut (wessen?) umschneidend, bindet, o Götter, den Zauber an den Zauberer wie ein Schmuckstück *(nishka)*. 3.

Ergreife (o Pflanze) den Zauber an der Hand und führe ihn wieder dem Zauberer zu, setze ihn vor ihm nieder, dass er den Zauberer schlage. 4.

Die Zauber sollen dem Zauberer zurückfallen, der Fluch dem Fluchenden, wie ein Wagen mit guter Nabe rolle der Zauber wieder zum Zauberer. 5.

Wenn ein Weib oder ein Mann den Zauber anthat zum Unheil, so führen wir denselben ihm wieder zu wie ein Ross am Halfter. 6.

Wenn du von übernatürlichen Wesen angethan bist *(devakṛtā)*, oder wenn von Menschen angethan, mit Indra als Genossen führen wir dich ihm wieder zu. 7.

O Agni, in Schlachten siegreicher, überwältige die Feinde: zurück bringen wir den Zauber dem Zauberer und schlagen ihm denselben heim. 8.

O du bewaffnete (Heilpflanze) durchbohre den, schlage den, der ihn (den Zauber) verübte; denn nicht schärfen wir dich, dass du den schlagest, der ihn nicht verübte. 9.

Wie ein Sohn zum Vater tritt zu ihm (dem Zauberer), wie eine getretene Natter beiss ihn, wie den Banden entfliehend, eile zurück, o Zauber, zum Zauberer. 10.

Wie die scheue Antilope, die Gazelle dem Angreifer (entflieht, so du, o Kranker, dem Zauber); es treffe die Behexung den Zauberer. 11.

Gerader als ein Pfeil fliege er (der Zauber) auf ihn los, o Himmel und Erde; er ergreife ihn wie ein Wild, der Zauber den Zauberer wieder. 12.

Wie das Feuer laufe er gegen den Strich *(pratikūlaṁ)*, wie das Wasser der Bahn nach *(anukūlaṁ)*; wie ein mit guter Nabe versehener Wagen rolle der Zauber wieder zum Zauberer«. 13.

Nach Av. 10, 1, 3 soll der Zauber zu dem Zauberer zurückkehren wie eine durch den Gatten verstossene Frau zur Verwandtschaft. Av. 7, 116, 2 wird der Dämon des Takman in einen Frosch gebannt.

Standen nun diese Wege auch Jedem offen und wurden zweifelsohne von Jedem betreten, so gelangten doch einzelne Personen, vielleicht durch glückliche Kuren, in einen besonderen Ruf. Dieselben machten ein Gewerbe aus ihrer Kunst. Nähere Mittheilungen darüber macht uns ein Arzt *(bishaj)* in Rv. 10, 97. Doctor und Apotheker sind noch in einer Person bei ihm vereinigt; grosse Unkosten bereitet ihm die Anschaffung der Arzneien nicht, da er sie sich in eigener Person graben kann. Sie bestehen aus Pflanzen verschiedener Art; von der einen sind es die Früchte, von der andern die Blüthen (Vers 3. 5), die er be-

nutzt. In einem Holzkästchen, das er mit sich führt (Vers 5), hat er eine Anzahl duftender Kräuter bereit, um mit ihnen jeden Schaden zu heben. Die Krankheit denkt er als Feind der heilkräftigen Gewächse; dieselbe weicht schon, wenn er das Kraut nur in die Hände fasst. Freilich das Kraut thuts nicht allein, heilkräftige Sprüche unterstützen seine Wirkung; getrennt sind beide machtlos. Er der geschickte Arzt, der beides vereinigt, ist daher nicht nur *amīvacātana* Krankheitverscheucher, sondern *rakshohan* Dämonentödter.* Dass nicht Menschenfreundlichkeit ihn zur Praxis trieb, erfahren wir deutlich; wünscht doch der *bhishaj* den Bruch ebenso wie der *takshan* (Zimmermann) den Riss (Rv. 9, 112, 1), und beide nur des Gewinnes halber (Rv. 9 112, 3). Auch unser Wunderdoctor in Rv. 10, 97 kündet seinen Kräutern an, dass er von ihnen »Ross, Rind und ein Gewand erwarte«, nämlich wenn sie ihm das Leben des Kranken retteten (Vers 4. 8); »rinderbringend« nennt er sie, wenn sie dem Kranken helfen (Vers 5).

Als bester der Aerzte *(bhishaktamo bhishajām)* gilt Rudra Rv. 2, 33, 4; »seine gnädige Hand ist heilende Arznei für den Menschen« Rv. 2, 33, 7. Auch Varuṇa ist der Heilmittel kundig (Rv. 1. 24, 9), aber die eigentlichen Aerzte unter den Göttern sind das Açvinpaar: sie sind Heiler der Blinden *(andha)*, der Abgemagerten *(kṛça)*, des Lahmen (*ruta, çroṇa, srāma* Rv. 10, 39, 3; 1, 112, 8 u. ö.); dem von seinem unheilvollen Vater geblendeten Ṛjrāçva gaben sie die Augen wieder Rv. 1, 116, 17; den alten Cyavāna machten sie jung und schenkten ihm obendrein ein junges Mädchen Rv. 10, 39, 4 u. ö; der Puraṁdhi, die an einen unvermögenden Mann vermählt war, gaben sie den Hiraṇyahasta Rv. 1, 116, 13; der Viçpalā, die im Kampfgetümmel ein Bein verloren hatte, setzen sie ein ehernes an *(jaṅghāmāyasīm)* Rv. 1, 116, 15 u. ö. Aus letzterer Stelle dürfen wir wohl schliessen, dass die Arier schon eine gewisse Fertigkeit in der Chirurgie erlangt hatten.

* Nach Pictet Ztschr. f. vergl. Sprachf. 5, 25 soll *bhishaj* aus *bhi* (= *abhi*) + *saj* zusammengesetzt sein und den »Beschwörer, Besprecher« bedeuten. So ansprechend diese Deutung auch ist, so scheitert sie doch an den Thatsachen: *aj* ist Suffix — ähnlich *dhṛshaj, tṛshṇaj* — wie aus altb. *hubis* Gutheil, *eredhwōbis* Hochheil, *vīçpōbis* Allheil erhellt. Weiteres über dieses Wort siehe jetzt von Bezzenberger in Göttinger Gel. Anz. 1878, S. 274 ff.

Als Heilmittel gelten, wie schon bemerkt, Pflanzen. Da dieselben nach den im Atharvaveda geltenden Anschauungen häufig nicht durch officinelle Eigenschaften wirken, sondern durch die ihnen innewohnende Zauberkraft, die durch des Beschwörers Spruch geweckt *(çā)* und auf ein Ziel gerichtet wurde, so erklärt sich, wie ein und dieselbe Pflanze gegen die verschiedensten Uebel verwendet werden konnte. Manche dieser Gewächse, in Folge der in ihnen wirksam gedachten übernatürlichen Kräfte als höhere Wesen verehrt, kamen sicherlich dadurch zu ihrem Ruf, dass sie gegen gewisse Uebel wirklich officinell waren und ursprünglich bei diesen allein Verwendung fanden. Eine Aufzählung und Beschreibung der officinellen und zauberkräftigen Pflanzen des Atharvaveda ist oben Seite 60 ff. gegeben.

Rv. 1, 34, 6 sind dreierlei Heilmittel unterschieden: himmlische, irdische und solche, die in den Wassern sind. Besonders letztere werden desshalb oft überschwänglich gepriesen: in ihnen liegen alle Heilmittel, sie gewähren dem Körper Gesundheit, Schutz und langes Schauen der Sonne (Rv. 1, 23, 16—21.) Dies ruht wohl theilweise in der Beobachtung des wohlthätigen Einflusses der Bäder auf den Körper; im warmen, ja zum Theil heissen Klima der Wohnsitze des vedischen Volkes sind sie zur Erfrischung und Stärkung unumgänglich nothwendig.

KAPITEL XIV.

TOD UND BESTATTUNG.

Der Mensch *(manu)* ist des Todes Genosse *(mṛtyubandhu)*; dies ist nun einmal feststehend und nicht zu ändern (Rv. 10, 95, 18), an ewiges Leben auf dieser Erde ist darum nicht zu denken. Gleichwohl klammert sich in den Hymnen des Rigveda der Mensch mit aller Zähigkeit an dies Leben: »Wenn wir Menschen auch des Todes Genossen sind, o ihr Āditya, so verlängert doch unsere Lebenskraft zu langem Leben« — fleht ein Kāṇvide Rv. 8, 18, 22. Hundert und eine Todesart *(ekaçatam mṛtyavaḥ)* gibt es nach dem Av. (8, 2, 27); eine davon gilt nur als die natürliche und gewünschte, die durchs Alter *(jarā, jaras, jariman)*: »Dieser soll dir heranwachsen bis zum Greisenalter, nicht sollen ihn, o Agni, die 100 Todesarten beschädigen« Av. 2, 28, 1. »Ihm soll die Lebenskraft Greisenalter verleihen, die hundert anderen Todesarten soll er vermeiden« Av. 1, 30, 3; *jarāmṛtyu* »den Tod durchs Alter erlangend« soll der Mensch werden Av. 2, 13, 2; 28, 2. Langes Leben *(dīrghamāyuḥ)* bildet daher bei den Sängern neben Reichthum und Macht, grosser Familie das Thema ihrer täglichen Gebete: »Immerdar wohlgemuth, wohlsehend, reich an Nachkommen, von Krankheit frei und frei von Schuld wollen wir, o du an Freuden reicher, dich aufgehen schauen Tag für Tag lebend, o Sūrya«, ist eines Sehers Wunsch. »Hundert Herbste seien uns nahe, o Götter, wenn ihr unsere Leiber altern macht. Wenn unsere Söhne Väter sind, —

Litteratur: Roth ZDMG. 8, 487 ff.; M. Müller ZDMG. 9, pag. I ff.

nicht schädigt unser Leben in der Mitte seiner Bahn« Rv. 1, 89, 9.* »Kind und Nachkommenschaft mögen wir hundert Winter lang heranwachsen sehen« Rv. 1, 64, 14. »Durch die von dir gespendeten heilsamen Heilmittel, o Rudra, möge ich hundert Winter erreichen« Rv. 2, 33, 2. Hundert Herbste bildeten das Lebensmass *(mātrā)* des vedischen Ariers, erst wenn dies voll ausgemessen *(mā)* war, dann wollte er zum Himmel eingehen *(svar gā)* Av. 18, 2, 44. 45; wer früher dahin gieng, vor dem Alter (*purā jarasaḥ* Rv. 8, 67, 20; Av. 5, 30, 17; 10, 2, 30; 11, 3, 56), der starb vor dem vollen Lebensziel *(purā āyushaḥ)* Çatap. Br. 2, 1, 4, 1. Einmal musste jedoch das leidige Greisenalter, das die Manneskraft aufreibende kommen: »Wie Nebel (eine Wolke) verhüllt (*mināti* vermindert) das Alter eine schöne Gestalt;** vor diesem Fluch behüte uns, o Agni« bittet Parāçara Rv. 1, 71, 10. »Hohes Alter macht der Körper Schönheit schwinden« predigt Lopāmudrā ihrem Gatten Agastya Rv. 1, 179, 1. Dann musste der Mensch Yama's Pfad (Rv. 1, 38, 5) betreten, da nur durch den Tod der Weg zu jenem Ziele des Strebens (*prayati* Rv. 10, 129, 5) gieng.

Jacob Grimm zeigt in seiner Abhandlung »Ueber das Verbrennen der Leichen«,*** dass sowohl Begraben als Verbrennen gleichberechtigte Bestattungsarten bei einzelnen Gliedern der indogermanischen Völkerfamilie waren. Beiden Arten der Bestattung begegnen wir auch im vedischen Alterthum in gleicher Berechtigung: Rv.

* Ueber die Aposiopese im zweiten Theil des Wunsches vergleiche Benfeys treffende Bemerkung Or. und Occ. 2, 253, Anm. 914.

** Bollensen übersetzt ZDMG. 22, 605: »Das Alter vermindert d. h. macht schwinden die Körperkraft als wäre sie Dunst«. Dem steht entgegen *rūpa*, welches nicht Körperkraft bedeutet. Bei *nabho na rūpaṁ jarimā mināti* sind in *mināti* zwei Verba versteckt; »wie Nebel eine schöne Gestalt verhüllt, so macht auch das Alter schwinden (unkenntlich) eine schöne Gestalt«. Die vedischen Sänger setzen in diesen Fällen fast regelmässig nur das eine der beiden Verba. Hierin liegt gerade eine grosse Schwierigkeit für den Uebersetzer: ergänzt er den durch den Zusammenhang klar gegebenen Begriff, so wird die Uebersetzung breit gegenüber dem Original; schliesst er sich dem Original an, so wird die Uebersetzung ohne das Original ungeniessbar. Proben für beides liefern die vorhandenen Uebertragungen in Fülle.

*** Abhandlungen der Berliner Acad. 1849, philol. histor. Klasse Seite 191—274.

10, 15, 14 heissen die Manen *(pitaraḥ)* die durchs Feuer verbrannten *(agnidagdha),* durchs Feuer gekosteten (ibid. 11); ihnen stehen zur Seite die nicht durchs Feuer verbrannten *(anagnidagdha)* d. h. die begrabenen. Av. 18, 2, 34 werden zum Opfer gerufen die Väter, welcke *nikhātāḥ,* welche *paroptāḥ,* welche *dagdhāḥ* und welche *uddhitāḥ* sind. Unter den ersteren sind deutlich die Begrabenen gemeint, unter den *dagdhāḥ* die Verbrannten, unter den vierten *(uddhitāḥ)* diejenigen, die als Greise ausgesetzt wurden und so umkamen (siehe S. 328). Dürfen wir bei den *paroptāḥ* an die éranische Sitte, der Gestorbenen Leichname hinaus zu werfen den Thieren zum Frass, denken? Die Schilderung einer Bestattung vermittelst des Verbrennens haben wir Rv. 10, 16, vermittels des Begrabens Rv. 10, 18.

Zu den Pflichten der Angehörigen gehörte, den Todten vor der Bestattung zu baden, ihm den Baart zu waschen und dann Haupthaar, Bart, Haare am Körper und Nägel zu schneiden Av. 5, 19, 14; Āçval. Çrautas. 6, 10, 2. Sodann wurde ihm eine Fussfessel *(kūḍī)* angebunden, die seinen Fuss hemmen sollte, dass er nicht wieder störend in die Welt der Lebenden zurückkehre Av. 5, 19, 12. Nach Rv. 10, 18, 9 bekommt der Todte erst kurz vor der Grablegung den Bogen aus der Hand genommen; dies lässt schliessen, dass der Mann in voller Ausrüstung bestattet wurde.

Der zur Verbrennungsfeierlichkeit gesprochene Hymnus lautet (Rv. 10, 16):

»Verletze jenen nicht durch dein Brennen, o Agni, verbrenne ihn nicht: mach seine Haut nicht schrumpfen,* noch seinen Leib. Wenn du ihn gar gemacht hast, o Jātavedas, so sende ihn den Vätern zu. 1.

Wenn du ihn gar gemacht hast, o Jātavedas, dann übergieb ihn den Vätern: wenn er in jenes Geisterleben eingeht, dann soll er in der Götter Herrschaft gelangen. 2.

Zur Sonne gehe das Auge, in den Wind der Athem, zum Himmel und zur Erde gehe mit denjenigen Theilen, die ihrer Natur nach *(dharmaṇā)* dahin gehören; oder in die Wasser gehe,

* So mit Ludwig.

wenn dort es dir bestimmt ist, in die Kräuter gehe mit deinen Gliedern.* 3.

Der Bock ist (dein) Antheil, den brenne mit der Gluth, den brenne deine Flamme, dein Strahl; mit deinen heilbringenden Erscheinungsformen, o Jātavedas, führe jenen in die Welt der Frommen. 4.

Lass ihn wieder los zu den Vätern, ihn, der in dich geopfert worden ist mit Svadhāspenden;** in Leben gekleidet gehe er zu den Uebrigen (sc. Vätern), er vereinige sich mit seinem (neuen) Leibe, o Jātavedas. 5.

Welche Verletzung dir (d. i. der Leiche) ein schwarzer Çakuna zufügte *(ātutoda)*, eine Ameise, eine Natter oder ein Çvāpada, die mache das allverzehrende Feuer heil, und der Soma, der in die Priester gelangt ist. 6.

Mit Fett umhülle dich in einen Panzer gegen Agni, bedecke dich ringsum mit Fett und Opferschmalz; nicht wird der kräftige an der Gluth sich erfreuend dich dann fest *(dadhṛk)* umpacken und dich durch Brennen beschädigen. 7.

Agni, stürze diese Schale nicht um, lieb ist sie den Göttern und den somaliebenden (Vätern); diese Schale, welche ein Pokal für die Götter, aus ihr laben sich die unsterblichen Götter. 8.

Den fleischfressenden Agni sende ich weit von hinnen, Unreinigkeit hinwegführend gehe er zu denen, welche Yama zum König haben; hier soll dieser andere Jātavedas den Göttern das Opfer kundig zuführen. 9.

Den Agni, den fleischfressenden, der in euer Haus eintrat, obwohl er diesen andern Jātavedas sah, den erwähl ich, den Gott, zum Manenopfer, er treibe die Gluth zum höchsen Ort. 10.

---

* Hiernach ist der Mensch aus dem Weltgebäude geworden; Rv. 10, 90, 13. 14 entsteht der Makrokosmus aus dem Mikrokosmus. Beide Vorstellungen mit mannigfachen Uebereinstimmungen sind auch germanisch (Grimm D. Mythol. 1[4], 464 ff.). Vergl. noch Muir ST. 5, 298 Note.

** *áhūtaçcárati* = *āhūto 'sti*; cf. Rv. 10, 108, 2 *ishitā carāmi*, Rv. 10, 95, 16 *tātṛpāṇā carāmi* ich bin gesättigt. Der Sinn ist also: lass ihn los zu den Manen, nachdem er in dich (das Feuer) gelegt ist unter Spenden für die Manen. Die Uebersetzung von Pada 3 und 4 ist zweifelhaft; *çeshas* (nur vedisch) bedeutet sonst »Nachkommenschaft«; desshalb ist auch Muir's Auffassung (ST. 5, 299) »Putting on life, let him approach (his) remains« höchst unwahrscheinlich. Gegen Ludwig's Uebersetzung: »In Leben gekleidet geh das Ueberbleibsel hin« spricht vor allem *upa-vī*, vergl. Rv. 5, 11, 4; 8, 11, 4.

Der Agni, welcher die Leichname fortführt, der bringe durchs Opfer herbei die an Gerechtigkeit sich freuenden Manen: er verkünde den Göttern und Vätern unsere Opfer. 11.

Verlangend haben wir dich eingesetzt, verlangend entflammen wir dich; verlangend fahre herbei die verlangenden Väter, damit sie das Opfer verzehren. 12.

Welchen Ort du, o Agni, verbrannt hast, den besäe aufs Neue: Kiyāmbu soll hier aufschiessen, Pākadūrvā und Vyalkaçā. 13.

In kühlungsreichem Kühl, an erfrischender Erfrischung komm mit dem Froschweibchen zusammen, erfreue diesen Agni.«* 14.

Genaueres über den Verlauf der Feier lässt sich aus diesem Hymnus nicht viel gewinnen; in den wesentlichsten Punkten wird dieselbe mit der in den Gṛhyas. vorgeschriebenen übereingekommen sein. Hierfür genügt es, auf Max Müller ZDMG. 9, I ff. zu verweisen.

Der Feier der den brahmanisierten Indern für Erwachsene unbekannten Bestattungsart des Begrabens gilt der Hymnus Rv. 10, 18. Ueber denselben weiss ich Roths schöner Behandlung ZDMG. 8, 468 ff. nichts Wesentliches hinzuzufügen; ich setze daher jene her.

»Die Verwandten und Freunde des Todten sind um die in die Nähe des Grabes gebrachte Leiche versammelt. In der Mitte ihres Kreises sitzt die Wittwe; an der Seite des Todten und bei ihnen an dem dort errichteten Opferherde, auf welchem das Feuer lodert, steht der Liturg, welcher in der Eingangsstropfe den Tod beschwört, die Versammelten zur Andacht auffordert und das frohe Gefühl der Lebenden ausspricht, dass das Todesloos nicht auf sie gefallen sei.

1. Entfern dich Tod, und ziehe deine Strasse
   für dich, geschieden von dem Weg der Götter.
   Du siehst und hörest was ich zu dir rede,
   verletz uns nicht die Kinder, nicht die Männer!

---

* Max Müller übersetzt diesen Vers:
»O bleiche Erd' mit bleichem Laub,
o segensreiche Spenderin,
Vermähle dich mit Regenguss,
erheitre diesen Feuerbrand.«

2. Ihr die ihr kamt des Todes Tritt verwischend
und fernerhin des Lebens Kraft geniessend,
Zunehmend an Besitz und Kindersegen,
ihr Fromme, euer Sinn sei rein und lauter!

3. Geschieden sind die Lebenden vom Todten,
der Gottesdienst gelang uns heute glücklich.
Und wir sind da bereit zu Tanz und Scherzen,
auch fernerhin des Lebens Kraft geniessend.

Es folgt nun eine sinnbildliche Handlung. Der Liturg legt einen Stein zwischen die Reihe der Versammelten auf der einen und den Todten oder das bereitgehaltene Grab auf der andern Seite. Das ist die Grenzscheide der beiden Reiche des Todes und des Lebens. Der Tod, welcher jene Leiche allerdings in seiner Gewalt hat, darf diesen Markstein nicht überschreiten. Daran knüpfte sich der Wunsch, dass keiner der Ueberlebenden vor der Zeit hinweg genommen werde, und dass der Gott Tvashṭar, der Bildner, welcher den Nachwuchs der Geschlechter bildet, also über junges und frisches Leben gebietet, ihnen Lebenskraft verleihen möge:

4. Ich setz die Scheidewand für die so leben,
dass Niemand mehr zu jenem Ziele laufe.
Sie sollen hundert lange Herbste leben,
den Tod durch diesen Felsen von sich halten.

5. Wie Tag auf Tag in einer Folge aufgeht,
und wie des Jahres Zeiten richtig wandeln,
Die folgende der frühern nicht entstehet,
so mach, o Schöpfer, ihre Lebenszeiten.

6. Zu Jahren kommt, und seht das Greisenalter
je nach der Reihe euren Lauf vollendend.
Der Bildner tüchtiger Geschöpfe Tvashṭar
verschaffe lange Dauer eurem Leben.

Es wird nun zum Opfer geschritten. Die Freundinnen der Wittwe, Eheweiber, bei welchen das Verhältniss noch nicht gestört ist, welches hier der Tod zerrissen hat, werden vom Liturgen aufgefordert in festlichem Schmuck und ohne Zeichen der Trauer in die heilige Umgrenzung des Altars zu treten und ihre Gabe ins Feuer zu giessen. Ihrem Vorgang hat wohl die Wittwe selbst zu folgen, an welche das Wort ergeht, sich jetzt von der Leiche zu trennen, da das Band zwischen ihr und dem Gatten gelöst sei. Mit dieser Handlung tritt sie heraus aus dem Kreise des Todten und wieder ein in die »Welt des Lebens« am Feuer-

herde, wo der leuchtende Gott alle Lebendigen um sich sammelt. Der Liturg selbst aber nimmt aus der Hand des Todten den Bogen, zum Zeichen, dass was jener im Leben gegolten und gekonnt hat, nicht verloren gehen, sondern bei der Gemeinschaft der Ueberlebenden zurückbleiben soll.

7. Die Weiber hier, Nichtwittwen, froh des Gatten,
sie treten ein und bringen fette Salbe,
Und ohne Thräne, blühend, schön geschmücket,
beschreiten sie zuerst des Todten Stätte.

8. Erhebe dich, o Weib, zur Welt des Lebens:
des Odem ist entflohn, bei dem du sitzest,
Der deine Hand einst fasste und dich freite,
mit ihm ist deine Ehe nun vollendet.

9. Den Bogen nehm ich aus der Hand des Todten
für uns ein Pfand der Herrschaft, Ehre, Stärke.
Du dort, hienieden wir als brave Männer,
Wir wollen schlagen jedes Feindes Angriff.

Jetzt erst, nachdem das Eheband gelöst und die Tüchtigkeit des Lebendigen auch symbolisch von den Todten genommen ist, senken sie ihn in das Grab mit Wünschen, dass die Erde ihn freundlich empfangen und dieses »Haus von Erde« ihm eine gute Wohnstatt sein möge.

10. So gehe ein zur mütterlichen Erde,
sie öffnet sich zu gütigem Empfange
Dem Frommen zart und linde wie ein Mädchen;
sie schütze fortan dich vor dem Verderben!

11. Du Erde thu dich auf für ihn und sei nicht eng,
den Eintritt mach ihm leicht, er schmieg sich an dich an.
Bedeck ihn wie die Mutter, die
das Kind in ihr Gewand verhüllt.

12. Geräumig stehe fest die Erdenwohnung,
von tausend Pfeilern werde sie getragen.
Von nun an bleibe das sein Haus und Reichthum
ein sichres Obdach ihm für alle Zeiten.

Nun ruht der Todte im Grabe, und es wird vorsichtig geschlossen, dass nicht die Last des Bodens auf ihn drücke. Die Väter, die vorangegangenen Frommen mögen ihm seine Kammer offen halten. Zugleich wünscht der Liturg, dass das, was er hier an einem Todten thut, ihm selbst keinen Nachtheil bringe. Es lässt sich aber nicht mit Sicherheit sagen, was das Wort, das im Folgenden mit »Platte« übersetzt ist, bedeute. Am wahrschein-

lichsten hat man an eine Platte oder auch Diele zu denken, welche über die Höhle des Grabes gelegt wird, um das Auffallen der Erdschollen auf den Leichnam selbst zu verhindern, der in keinen Verschlag eingeschlossen ist. Stellen in den Todtenliedern des Atharvaveda reden allerdings von einem Sarge, von einem »Baume«, wie unser eigenes Alterthum die Todtenbäume hat, aber in dem vorliegenden Liede ist davon keine Spur zu finden. Der letzte Wunsch aber, der dem Todten nachgerufen wird, weist zum Himmel hinauf. Hier wird dem Leibe eine Ruhestatt bereitet, dort aber möge der Herrscher der Seligen, Yama, dem entflohenen Geist einen himmlischen Sitz verschaffen.

13. Die Erde habe ich rings um dich befestigt;
mir schade nicht, dass ich die Platte lege.
Die Väter mögen dir die Säule halten,
dort aber Yama einen Sitz bereiten.

So findet die ganze Handlung einen schönen Schluss«. Vergl. Siebenzig Lieder Seite 150 ff.

Weitere Erwähnung des Begrabens findet sich Rv. 7, 89, 1: »Nicht möchte ich gern, o König Varuṇa, hinabsteigen in das aus Erde bestehende Haus; habe Erbarmen, schön waltender«, fleht Vasishṭha. »Dich bedecke ich glücklich mit dem Gewand der mütterlichen Erde; unter den Lebenden möge zum Heil mir dies ausschlagen, Svadhā bei den Vätern dir zu Theil werden« Av. 18, 2, 52. »Möge er nicht Bewohner des Hauses von Erde *(bhūmigṛha)* werden« wird über einem Kranken ausgerufen (Av. 5, 30, 14), zu dem der Beschwörer einige Verse vorher sagt: »Folge nicht den beiden Boten Yama's, zu den Wohnsitzen der Lebendigen gehe«. Die von Roth oben angezogenen Stellen des Atharvaveda sind 18, 2, 25: »Nicht soll dich der Sarg *(vṛksha)* beengen, nicht die göttliche, grosse Erde«; 18, 3, 70: »Gieb, o Baum *(vanaspati)*, wieder zurück diesen, welcher in dich geborgen ist, dass er an Yama's Sitze schaltend weile«.

Die Stätte, wo die Gebeine der Verbrannten gesammelt wurden *(çmaçāna)*, wird im Atharvaveda und in der Taitt. S. (5, 2, 8, 5; 5, 4, 11, 3) öfters erwähnt; an diesem unheimlichen Orte übten Zauberer ihre Kunst aus Av. 5, 31, 8; 10, 1, 18.

KAPITEL XV.

DAS LEBEN NACH DEM TODE.

Das Grab ist nur ein Ort für den Leib; das Feuer vermag nur des Leibes Glieder zu vernichten. Die eigene Persönlichkeit des Gestorbenen geht nicht mit dem Tode zu Grunde, sie ist unvergänglich.

Von der spätern indischen Lehre der Seelenwandrung haben wir jedoch im Veda keine Andeutung; ebenso ist von der durch den Buddhismus wesentlich beeinflussten brahmanischen Auffassung einer öftern Schöpfung der Welt in demselben keine Spur: ja eine solche wird einmal direkt bestritten: »Nur einmal *(sakṛt)* ward der Himmel geschaffen, nur einmal ward die Erde geschaffen, nur einmal ward der Kuh *(pṛçnyāḥ)* Milch gemolken, nicht entsteht dadurch eine zweite *(anyaḥ sc. çardhaḥ)* Marutschaar Rv. 6, 48, 22.* — Ob schon Av. 10, 8, 39. 40 auf Weltzerstörung durch Feuer hinweist, bleibt zweifelhaft: »Als der allsengende Agni niederbrennend zwischen Himmel und Erde trat, wo die getreuen Gattinnen standen jenseits *(? parastāt)*: wo war Mātariçvan damals? In die Wasser war Mātariçvan gefahren, in die Fluthen waren die Götter eingedrungen: hoch erhob er sich der

* Litteratur: M. Müller Essays 1, 45 ff.; Roth ZDMG. 4, 427 ff., Journ. of the Amer. Or. Societ. 3, 329 ff.; Whitney Orient. and linguistic Studies 1, 46 ff.; Muir ST. 5, 284 ff.

* Da von Ṛc 11 an die Marut angeredet sind, so ist unter Pṛçni, wie auch sonst, die Mutter derselben gemeint; ihre Milch wurde nur einmal gemolken, bedeutet, dass sie nur einmal eine Marutschaar geboren habe.

Durchmesser des Luftraums, in die Weltgegenden drang der Flammende vor«.

Man glaubte an eine persönliche Unsterblichkeit der Seele, an ein sofortiges Eingehen in die Seligkeit von Seiten der Frommen: »Noch eine andere Herrlichkeit *(çravas)* gibt es über diese (irdische) hinaus, dort überwinden sie sichern Ganges das Alter« Rv. 10. 27, 21.

»So zeuch denn hin auf jenen alten Pfaden,
worauf der Vorzeit Väter heimgegangen!
Yama und Varuṇa den Gott wirst schauen
in ihrer Seligkeit die beiden Fürsten.
Dort finde unsere Väter, dort den Yama,
und dort der Tugend Lohn im höchsten Himmel,
Zur Heimath kehre aller Mängel ledig,
nimm an den Körper neu in Kraft erblühend«.

ruft man dem Gestorbenen nach Rv. 10. 14. 7. 8 (Sieb. Lieder S. 147).

Der Weg dahin ist eine lange und beschwerliche Wanderung *(prapatha)*, auf der Pūshan's Schutz nöthig ist (Rv. 10. 17, 4); der geopferte Bock, der dem Gestorbenen vorausgeht und ihn den Vätern ankündigt, muss allenthalben ausgebreitete, dichte Finsterniss durchwandern, ehe er zu des Himmels dritter Kuppel aufsteigt Av. 9, 5, 1. 3; vgl. 8, 1, 8. Nach einzelnen Andeutungen setzte man vor dem endlichen Eingehen in das Land der Seligen über einen Fluss: »Den göttlichen Kahn, den mit guten Rudern versehenen, den nicht leck werdenden, wollen wir schuldlos (*anāgasaḥ* v. l. des Av.) zum Heile besteigen« Rv. 10, 63, 10; Av. 7, 6, 3.

»Den räderlosen, neuen Wagen, den du, o Knabe, durch den Geist angefertigt, den eindeichsligen und doch nach allen Seiten hin gewandten, den besteigst du, ohne zu sehen. 3.

Den Wagen, den du, o Knabe, herrolltest vor den Sängern, dem rollte das Lied *(sāman)* nach, von hier aus in das Schiff gesetzt. 4.

Wer hat den Knaben erzeugt, wer hat den Wagen (von hier) weg gerollt? Wer vermag uns auch dies anzusagen, wie (? wo *yatra*) die Uebergabe (des Todten? *anudeyī*) stattfand? 5.

Wie (? wo) die Uebergabe stattfand, von dort entstand der Anfang: Vorn ist ein Abgrund ausgespannt, nach hinten ist ein Ausgang gemacht. 6.

Dies ist des Yama Sitz, der auch das Haus der Götter genannt wird; für ihn wird diese Flöte geblasen, mit Liedern wird er verherrlicht.« 7. Rv. 10, 135.

Manches bleibt dunkel und zweifelhaft in dem Liede, auch Sāyaṇa's Commentar hilft nicht weiter. Sollte der Wagen, das Schiff nur eine Allegorie für den »Scheiterhaufen« sein? Dies scheint Ludwigs Ansicht Rgv. 2, 646. Oder dürfen wir an eine im germanischen und slavischen Alterthum übliche Sitte denken? In einem Schiff oder Kahn errichtete man einen Scheiterhaufen, legte den Todten darauf, zündete den Scheiterhaufen an und sendete so den Gestorbenen auf lichterloh brennendem Nachen stromabwärts in jenes künftige Land.*

Der Ort, wo die Frommen das Leben der Seligkeit führen, ist kein Vorplatz des Himmels, sondern jener unendliche Lichtäther, in dem Varuṇa mit den Āditya wohnt, der Ort, wo die Sonne den höchsten Stand erreicht: »Sūrya folgt der strahlenden Göttin Ushas wie der Jungfrau (Spur) der Jüngling dorthin, wo gottesfürchtige Männer ewig leben (eigentl. eine Generation nach der andern aufziehen, wo ihnen ein Yuga nach dem andern sich aufspannt) und Wonne über Wonne geniessen« Rv. 1, 115, 2. Im dritten Himmel *(pradiv)* sitzen die Väter Av. 18, 2, 48, dort ist die Welt der Tugend *(sukṛtasya)* und der Tugendhaften *(sukṛtām)* V. S. 15, 50; Av. 9, 5, 1 u. ö.

Dorthin nach dem Tode zu gelangen, ist des Ariers Sehnsucht: »Fügt uns hinzu zum Volk der Ewigkeit« fleht Vasishṭha Rv. 7, 57, 6. »Zu seiner (Vishṇu's) lieben Heimath möcht ich eingehen, wo Gott ergebene Männer selig leben; da ist die Freundesschaar des mächtigen Streiters, des Süssen Quell an Vishṇu's höchster Stufe« Rv. 1, 154, 5. »Wo unsere frommen Freunde sich erfreuen als Selige und von den Gebrechen ihres Leibes frei sind, unverkrüppelt, grad an Gliedern, dort im Him-

---

* Jacob Grimm Kleine Schriften 2, 266 ff.; Deutsche Myth. 790 ff.; Weinhold Altn. Leben 483 ff.; Frähn Ibn-Fosslan's und anderer Araber Berichte über die Russen p. 13 ff. Kotljarevskij O pogrebalĭnychŭ obyčajachŭ jazyčeskichŭ Slavjanŭ, Moksva 1868.

mel, dort wollen wir Vater und Mutter und die Söhne wiedersehn« Av. 6, 120, 3. Dieses Verlangen hatte seine volle Berechtigung, denn dort ist ja des Menschen eigentliche Heimath *(asta)*, zu der er nach der Wanderung auf dieser Erde wieder zurückkehrt *(punar-i)* Rv. 10, 14, 8: dort in jener grossen Unendlichkeit, in jenem unendlichem Lichte ist sein Ursprung: »Wer gibt mich der grossen Aditi wieder zurück, dass ich Vater und Mutter schaue« Rv. 1, 24, 1.

Der mit Gebrechen behaftete irdische Leib ist für jenes Leben nicht mehr tauglich: der Heimgegangene ersteht an Leib vollständig *(sarvatanū)* und mit allen Gliedern versehen *(sāṅga)* in jener Welt (Av. 11, 3, 32. 49; 5, 6, 11; 18, 4, 64; Çatap. Br. 5, 6, 1, 1; 11, 1, 8, 6; 12, 8, 3, 31).* Er empfängt, wie aus der angeführten Stelle (Rv. 10, 14, 8. Av. 6, 120, 3) und Av. 3, 28, 5: »Wo fromme Freunde sich erfreuen, nachdem sie ihres Körpers Gebrechen aufgegeben haben« ersichtlich ist, einen aller Unvollkommenheit freien Körper, der von ewigem Lichte strahlt. Vergleiche auch Av. 11, 1, 37 und Rv. 10, 56, 1: »Hier hast du ein Licht, dort hast du ein Licht, aber mit dem dritten Lichte vereinige dich; wenn dein Körper sich zur Ruhe legt, so sei lieblich (äussere Erscheinung), willkommen bei den Göttern an höchster Geburtsstätte«.

Worin das Leben der Seligkeit bestand, wird für gewöhnlich in den Liedern des Rigveda nicht näher angeführt; es heisst einfach: »in des Himmels Mitte führen sie ein Leben der Seligkeit« *(madhye divaḥ svadhayā mādayante)* Rv. 10, 15, 14, was Rv. 1, 108, 12 gleicherweise von Indra und Agni ausgesagt wird. Eine eingehendere Schilderung haben wir nur Rv. 9, 113, 7 ff.:

»Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin, in die Unsterblichkeit
die ewge bringe Soma mich!
Wo König ist Vaivasvata
und wo des Himmels Innerstes,
Wo jene ewigen Wasser sind —
o Soma mach unsterblich mich!

---

* Vergl. *sātmānamevainaṁ satanūṁ karoti sātmāmushmiṁ loke bhavati* T.Br. 3, 8, 20, 5 und T.S. 5, 3, 5, 2; 5, 6, 6, 3; 5, 3, 6, 3; Taitt. Br. 3, 10, 11, 1.

Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt,
in dritter Höh des Himmelsreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind —
o Soma mach unsterblich mich!
Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
an rother Sonne Gipfelpunkt,
Wo Lust und Sättigung zugleich —
o Soma mach unsterblich mich!
Wo Lust und Freud und Fröhlichkeit
und Wonne wohnen, wo der Wunsch
Des wünschenden Erfüllung hat —
o Soma mach unsterblich mich!«
Siebenzig Lieder Seite 111.

Weniger speculative Naturen, die grosse Masse des Volkes wird sich zu solch tiefgeistiger Auffassung des zukünftigen Lebens* kaum emporgeschwungen haben, sie malte sich dasselbe sinnlicher aus, so dass es in ihrem Geiste vielfach als eine verschönerte Fortsetzung des diesseitigen angesehen wurde. Die Lieder des Rigveda bieten uns in dieser wie noch in andern Fragen am wenigsten die Anschauungen dieser Kreise; durch die grössere Berücksichtigung, die dem Rigveda bis jetzt zu Theil geworden ist, findet man häufig als Anschauungen des vedischen Volkes ausgegeben, was in Wirklichkeit nur Eigenthum weniger geistiger Grössen war, unter denen z. B. ein Vasishṭha das Zeug hatte ein Zarathustra seines Volkes zu werden. Oder sollte eine Anschauung, nach der der Tod nur ein Eingehn in die grosse Unendlichkeit ist, der der Mensch entstammt, nach der das Dortsein, die Wiedervereinigung mit derselben schon Seligkeit ist, in der That älter, ursprünglicher und natürlicher sein als die, welche das Leben nach dem Tode als eine verbesserte Auflage des irdischen ansieht, in dem man aller Drangsale und Mühen ledig mit den Göttern fröhlich zecht und auch nach Lust der Liebe geniesst?

Nach Rv. 10, 135, 1 sitzt Yama mit den Göttern und Vätern unter schön belaubtem Baum und trinkt mit ihnen in Gemeinschaft *(sam-pā)*. Immerdar nach Wunsch milchende, schimmernde, röthlich-weisse, ein- und vielfarbige Milchkühe, die nicht mit

* »What shall be the employement of the blest, in what sphere their activity shall expend itself — to this question ancient Hindū wisdom sought no answer. The certainity of happiness was enough for it« Roth Journ. of Am. Or. Soc. 3, 344.

dem Fusse ausschlagen, treten an jeden Frommen heran (Av. 18, 4. 33 ff.); laue, wohlthuende Winde wehen, kühlender Regen träufelt hernieder (Av. 18, 2. 21 ff.): Teiche von Ghṛta gibt's daselbst, Bäche, in denen Honig fliesst, Ströme mit Milch gefüllt, Surā statt Wasser führend (Av. 4, 34, 5. 6; Çatap. Br. 11, 5, 6. 4); nicht finden sich Reiche und Arme, Mächtige und Unterdrückte (Av. 3, 29, 3),* und da es viel Weibsvolk daselbst gibt *(svarge loke bahu straiṇameshām),* so ist es gut, dass Agni dem Todten bei der Bestattung nicht den *çiçna* verbrennt (Av. 4, 34, 2). Rv. 10. 56, 3 ruft Bṛhaduktha seinem dahingeschiedenen Sohne nach: »Ein Held bist du, mit Raschheit sollst du gehen zu den Verlangenden (*suvenīḥ* Acc. Plur. Feminini, also Frauen!) in glücklicher Fahrt zum Ruhme, in glücklicher Fahrt zum Himmel, in glücklicher Fahrt nach den alten bleibenden Satzungen, in glücklicher Fahrt zu den Göttern, flugs *(anu patma)* in glücklicher Fahrt«. Es verdient auch hervorgehoben zu werden, dass — wie Muir ST. 5, 307 Note beobachtet hat — die Rv. 9, 113, 11 zur Schilderung der himmlischen Wonne verwendeten Ausdrücke (*yatrānandāçca modāçca mudaḥ pramuda āsate* »wo Lust und Freud und Fröhlichkeit und Wonne wohnen« Roth) im Taitt. Br. 2, 4. 6, 6 zum Ausdruck irdischer Geschlechtslust dienen: *modaḥ pramoda ānando mushkayornihitaḥ sapaḥ.* — Nach Çatap. Br. 14. 7, 1, 32—33 ist die Wonne, die der Selige in jenem Leben geniesst, hundert Mal so gross als die höchste Wonne und das höchste Glück auf dieser Welt.

Die in die glückliche Gemeinschaft der Götter eingegangenen Väter *(pitaraḥ)* empfangen fast göttliche Verehrung; sie werden sehr häufig neben den Göttern zum Schutz angerufen, ihnen werden Opfer dargebracht und der Trank *svadhā* wird ihnen dabei ausgegossen. An dieselben ist der Hymnus Rv. 10, 15 gerichtet.

1. »Erheben sollen sich die untern, erheben die höchsten, erheben die mittleren Väter, die somaliebenden, die treuen, des

* Nach überzeugender Conjectur Muir's ist *çulko* statt *çuklo* zu lesen: »Der steigt zu des Himmels Kuppel empor, wo vom Schwächeren dem Stärkeren keine Abgabe dargebracht wird.« Roths Uebersetzung Wtb. s. *çukla*: »wo man sich nicht vom Schwächern mus anspeien lassen« zeigt deutlich, dass die Lesart falsch ist; das lässt sich der Stärkere auch auf dieser Welt nicht gefallen.

Gesetzes kundigen, die in das Geisterleben *(asu)* eingegangen sind: diese Väter sollen uns bei unsern Anrufungen hold sein.

2. Diese Verehrung sei heute den Vätern (dargebracht), denen welche in der Vorzeit dahin gegangen und denen, welche später, welche im irdischen Luftraume sich niedergelassen haben oder welche jetzt in den mit schönen Ansiedlungen versehenen Gauen wohnen.

3. Ich habe die wohlwollenden Väter gefunden, den Enkel und den Schritt Vishṇu's; welche auf der Opferstreu sitzend mit der Svadhā vom gekelterten Trank geniessen, die kommen am häufigsten her.

4. Ihr auf der Opferstreu sitzenden Väter kommt mit Hülfe herbei, diese Opfer haben wir euch bereitet, findet Gefallen an ihnen; kommt herzu mit heilbringender Gnade, verleiht uns Heil und Segen frei von Fehl.

5. Angerufen sollen die freundlichen Väter zu den ihnen lieben, auf der Opferstreu niedergesetzten Labungen herbeikommen, sie sollen hier hören, uns segnen und uns fördern.

6. Das Knie herbeugend, zur rechten Seite euch niedersetzend, nehmt dieses Opfer alle wohlgefällig auf; schädigt, o Väter, uns durch nichts für das, was wir etwa nach Menschenweise an Sünde begangen haben.

7. Niedersitzend im Schoosse der röthlichen (Morgenröthen?) verleiht Reichthum dem frommen Sterblichen, den Söhnen, o Väter, gewährt von diesem Gut, hier legt Segensfülle nieder.

8. Die Väter aus alter Zeit, die freundlichen, besten, welche zum Somatrank herbeigefahren kamen; mit diesen soll Yama, er der verlangende mit den verlangenden sich erfreuend, nach Wunsch an den Opfergüssen sich berauschen.

9. Welche lechzend bei den Göttern dursteten, die opferkundigen, denen von den Sängern Preisgesänge dargebracht werden, mit ihnen den wohlwollenden, o Agni, komm herbei, den wahrhaften Weisen, den zum Opfer sich setzenden.

10. Welche als wahrhafte Havisesser, Havistrinker mit Indra und den Göttern vereint sind, mit ihnen den tausenden, wie Götter zu preisenden, den spätern, den frühern Vätern, den zum Opfer sich setzenden komm herbei Agni.

11. Ihr vom Feuer verzehrten Väter (d. h. die deren Leichnam verbrannt wurde) kommt herbei. setzt euch, jeder auf seinen Sitz, sicher fördernde; verzehrt die Opfer, die euch auf der Opferstreu dargebracht sind heldenreichen Reichthum verleihend.

12. Du, o Agni, hast angefleht die Opfer entführt, nachdem du sie wohlriechend gemacht hast; du übergabst sie den Vätern, diese assen mit Svadhā sie: iss auch du, o Gott, die dargereichten Opfer.

13. Die Väter, welche hier und die, welche nicht hier sind, welche wir kennen und die, welche wir nicht kennen: du weisst, o Jātavedas, wie viele sie sind: mit Svadhā geniesse das wohlzubereitete Opfer.

14. Welche durchs Feuer verbrannt und welche nicht durchs Feuer verbrannt in des Himmels Mitte an der Svadhā sich berauschen, mit diesen gestalte nach Wunsch den Körper, richte als Selbstherrscher das Geisterreich ein«.

Das Haupt der Seligen ist Yama; er ist der Versammler der Völker *(saṁgamano janānām)* Rv. 10, 14, 1, verlangt sehnsüchtig nach den Menschen (Rv. 10, 135, 1) und bietet den Gestorbenen einen Ruheort (*avasāna* Rv. 10, 14, 9) voll Annehmlichkeiten. »Yama soll den Sitz dir zurichten« wird Rv. 10, 18, 13 dem Bestatteten nachgerufen. Zu dieser Eigenschaft eines Herrschers *(rājan)* der seligen Geister der Verstorbenen gelangte Yama dadurch, dass er der erste Mensch war, er heisst daher Vater *(pitar)*, Stammvater *(viçpati)* Rv. 10, 135, 1. Als der erste der Gestorbenen ist auch er der erste Wiederauflebende:

Der hingegangen nach den weiten Höhen,
der vielen nach ihm einen Weg gezeigt hat,
Den Sohn Vivasvant's jenen Völkersammler,
den König Yama ehret jetzt mit Opfer.
Er ging voran und fand uns eine Wohnstatt
auf jener Flur, die Niemand uns entfremdet,
Wohin der Vorzeit Väter heimgegangen:
sein Weg führt dorthin jeden Erdgeborenen.

Rv. 10, 14, 1. 2* — Für den ersten Halbvers hat Av. 18,

---

* Auch in Rv. 7, 33, 12 *Yaména tatám paridhím vayishyánnapsarásaḥ pári jajñe Vásishṭhaḥ«* haben wir einen Beleg für die von verschiedenen Seiten angezweifelte Ansicht Roth's, dass Yama der erste Mensch war; cf. ZDMG. 4, 425 ff.

3, 13: »Der als der erste der Sterblichen starb, der als der erste in jene Welt vorangieng«.

Mit der persönlichen Unsterblichkeit ist natürlich persönliche Verantwortlichkeit nach dem Tode verbunden: »Nur gottesfürchtige Männer« *(devayanto, devayavo naraḥ)* leben dort ewig Rv. 1, 115, 2; 1, 154, 5; Av. 6. 120, 3; die Treuen *(avṛka)*, heiligen Gesetzes kundigen *(ṛtajñā)* gehen ins Geisterleben *(asu)* ein Rv. 10, 15, 1. Schon ganz in brahmanischem Sinne gehalten sind die Anforderungen, die Rv. 10. 154 gestellt werden:

»Soma läutert sich den Einen, zum Ghṛta setzen sich andere, denen Honig zuströmt: zu denen solle er eingehen. 1.

Welche durch Askese *(tapas)* unangreifbar wurden, welche durch dieselbe zum Lichte eingingen, welche Askese ausübten: zu denen soll er eingehen. 2.

Welche in Schlachten kämpfen, als Helden ihre Leiber dransetzten, auch die, welche tausendfachen Opferlohn geben: z. d. s. e. e. 3.

Auch die, welche die ersten Pfleger frommen Werkes, gerecht und heilig gesinnt waren: zu den Vätern, den innbrunstreichen, zu denen, o Yama, soll er eingehen. 4.

Die Seher, die tausendfache Weisen kennen, die die Sonne hüten: zu den innbrunstreichen Rishi, o Yama, zu denen soll er eingehen«. 5.

Was ist nun das Schicksal derer, die nicht fromm lebten, die in Feindschaft mit den Göttern vom Tode ereilt wurden?

Roth hat in einem Aufsatz »On the morality of the Veda« Journ. of the Americ. Or. Soc. 3, 329—347 diese Frage aufgeworfen; er findet, dass wir aus dem Veda (d. h. der Rigveda-Saṁhitā) hierauf keine bestimmte Auskunft erhalten. Zwei Möglichkeiten bieten sich dar: Die Bösen leben entweder nach Vernichtung ihres irdischen Körpers noch fort in irgend welchem Zustand, der jedoch von dem glückseligen Leben der Frommen ebenso verschieden ist, wie ihr Wandel auf dieser Erde war: oder durch den Tod wird ihre Individualität ausgelöscht, das Nichtempfangen des ewigen Lebens, der Untergang des individuellen Seins ist eben die Strafe für sie. »Passages in the sacred writtings speak in favor of the second supposition, of the annihilation of the wicked of death. We read there that Varuṇa, the supreme judge of the

actions of men and of their fate hereafter, thrustes those who displease him into the depth. As their body in the grave, so themselves sink into a dark abyss; and with that, doubtless, their being is at end. Herewith accords too the already mentioned doctrine that immortality is a free gift from heaven. Whoever fails to receive it, ends his existence when this body lies. Of a hell this religion knows nothing, although the later Indians have imagined for themselves hell and its horrors, after the same manner as other nations« pag. 345. Diese Ansicht, der auch Weber ZDMG. 9, 238. 239 beistimmt, scheitert an den Thatsachen. Vorerst ist festzuhalten, dass Roth nur den Rigveda im Auge hat. Nach der, wie wir sahen, dort mehrfach ausgesprochenen, tiefen Auffassung ist Seligkeit einfach »Leben im ewigen Licht«. Der Gegensatz von »gut« ist »böse«, ebenso von Licht »Finsterniss«: so wenig ein Eingehen in jene Glanzräume von Seiten des Guten »Vernichtung des Seins, Aufhebung ihrer Individualität« bedeutet, ebenso wenig ist der Bösen »sink into a dark abyss« dasselbe, wie Roth folgert. Auch die Lehre, dass Unsterblichkeit (d. h. ewige Seligkeit!) freie Gabe des Himmels ist, bedingt nicht gänzlichen Untergang der Bösen, wie z. B. ein Blick in die christliche, speciell protestantische Dogmatik lehren kann. Zudem tritt diese Anschauung nur vereinzelt in wenigen Liedern, besonders an Varuṇa hervor; die Mehrzahl der vedischen Rishi denkt sich das Verhältniss zwischen Göttern und Menschen anders: *dehi me dadāmi te* Des mihi do tibi V. S. 3, 50 ist der Grundton, der auch die Gebete des Rigveda durchzieht.

Roth spricht l. c. weiterhin die Ansicht aus, dass eine Bestrafung der Bösen nach dem Tode, also ein Fortleben derselben, wesentlich beruhe auf der Erkenntniss, dass die menschliche Natur in allen Individuen des Menschengeschlechts dieselbe sei. Diese Erkenntniss zeigt sich aber nach ihm am frühesten in dem hebräischen Prophetenthum, sodann deutlicher im Buddhismus und vollkommen klar im Christenthum: »We ought not therefore to be surprised, if we do not find this exalted thought among the ancient Indians, twelve or fifteen centuries before Christ«.

Nein, diese Erkenntniss hat die Hölle nicht geschaffen, sondern sie ist die nothwendige Consequenz des allgemein mensch-

lichen Gedankens »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Sobald sich überhaupt ein Volk zum Glauben an ein Fortleben nach dem Tode erhebt und die ethische Seite des irdischen Lebens so sehr in den Vordergrund schiebt, dass dies Fortleben der Guten zugleich eine Belohnung durch einen glücklicheren Zustand ist, wird es auch eine wirkliche Bestrafung des Bösen nach diesem Leben, wenn auch noch so verschieden, ausbilden. In der hebräischen Religion ist bekanntlich Teufel- und Dämonenlehre sowie die ins Christenthum mit herüber genommene Hölle erst in Folge der Berührung mit dem Parsismus entstanden; aber ebenso ist auch die Unsterblichkeit, die Belohnung der Guten in einem Jenseits nicht althebräisch. Aufhören der Individualität, also blos Entziehung eines Gutes hat nie ein ganzes Volk als Strafe angesehen für den unbehelligt aus dieser Welt scheidenden Bösen, am wenigsten das Volk der vedischen Arier. Was wünschen die Sänger ihren Feinden, die sie selbstverständlich als Gottlose betrachten, nicht schon hier alles an: »Platzen sollen sie« Rv. 8, 39. 40. 41! Ist es bei einer solchen Gesinnung denkbar, dass man, wenn der verhasste Feind nach einem Leben von hundert Herbsten, umgeben von reicher Nachkommenschaft unbehelligt und ungestraft dahin schied, dies als eine genügende Strafe ansah, dass er nicht einer weiteren, glücklicheren Fortsetzung des Lebens theilhaftig wurde?

Dass der Bestrafung der Bösen selten Erwähnung im Rigveda geschieht, ist erklärlich; nehmen wir einmal die Todtenlieder des X. Maṇḍala und Rv. 9, 113, 7 ff. weg, wie oft wird des glückseligen Lebens im Rigveda gedacht? nicht viel mehr und nicht viel deutlicher wird es erwähnt, als das zukünftige der Bösen, auf das ich folgende Stellen beziehe: »Fern seien die Schlingen, fern die Schuld, o Götter, nicht ergreift mich wie einen Vogel bei der Brut. Seid heute bei uns, o verehrungswürdige, an euer Herz will ich zitternd flüchten; schützt uns, o Götter, vor des Wolfes Verzehren und vor dem Fall in den Pful *(karta)*« fleht Gṛtsamada Rv. 2, 29, 6. Rv. 9, 73, 8—9: »Der Hüter der heiligen Ordnung *(ṛta)* ist nicht zu trügen, drei Läuterungsmittel (bildlich cf. Rv. 3, 26, 8) hat er ins Herz gelegt (einem Jeden), kundig überschaut er alle Wesen; die ihm nicht wohlgefälligen *(ajushṭān)*, gottlosen *(avratān)* stösst er hinab

in den Pful *(karta)*. Der heiligen Ordnung Gewebe ist gespannt auf das Läuterungsmittel an der Spitze der Zunge durch Varuṇa's übernatürliche Weisheit. Die Weisen haben es anstrebend erreicht, der Unvermögende (dies zu thun) soll stürzen in den Pful«. »Kein Verwandter ist er (Indra) dem, der nicht Soma keltert, kein Freund, kein Bruder; die Unfreundlichen (d. h. die schlechten Opferer *dushprāvyaḥ)* stösst er hinab in die Tiefe *(avācaḥ)* Rv. 4, 25, 6. Nach Rv. 4, 5, 5 sind sowohl die, die bruderlose Mädchen beschlafen, als auch Frauen von schlechtem Wandel, die ihren Gatten täuschen, diejenigen die Verbrecher *(pāpāsaḥ)*, Verächter der heiligen Ordnung *(anṛtāḥ)*, Lügner *(asatyāḥ)* für jenen tiefen Ort *(idaṁ padaṁ gabhīram)* geboren. »Wer uns anfeindet, den lass gelangen ins untere Dunkel«, fleht ein Rishi zu Indra Rv. 10, 152, 4.

Es klammerten sich die vedischen Sänger so sehr an dies Leben, das so schön ist (Av. 5, 30, 17), dass sie ausser bei Todesfällen selten Gelegenheit nahmen, an das was jenseits folgt, zu denken. Geschah dies doch, so ist es bei dem frohen und heitern Charakter, den die Lieder des Rigveda athmen — sie sind eben aus den Kreisen glücklicher Menschen zumeist hervorgegangen —, ganz natürlich, dass sie, um mich so auszudrücken, eher eine positive Gabe erbaten, das Leben im ewigen Licht, als Bewahrung vor dem Sinken in den Pful erflehten.

Welchen Sinn hat es ferner, Yama zwei wegbehütende (*pathirakshi* Rv. 10, 14, 11, am Wege sitzende *pathishad* Av. 18, 2, 12) Hunde zu geben, an denen Jeder vorbei muss, ehe er zum Wonneleben eingeht (Rv. 10, 14, 10), wenn die Bösen mit dem Tode in Nichts versinken. Als uralt wird die Vorstellung durch die Namensidentität von Çabala und *Κερβερος* (M. Müller Chips 2, 182 ff.; Weber Ind. Stud. 2, 298; Benfey Vedica p. 149 ff.) erwiesen. Dass es sogar in indogermanischer Zeit ein Ort für die Bösen nach diesem Leben gegeben habe, dafür spricht auch, wie schon Weber ZDMG. 9, 242 sah, die Uebereinstimmung des Schicksals von Bhṛgu und *Φλεγύαι*: jener wurde nach einer Erzählung des Çatap. Br. wegen Uebermuths verurtheilt, die Höllenstrafen zu sehen, letztere werden wegen Uebermuths zu harten Höllenstrafen verdammt.

Benfey hat sogar (Hermes, Minos, Tartaros, Göttingen 1877 pag. 33 ff.; vgl. 17 ff.) den Versuch gemacht, den gemeinsamen Namen der Wohnung der Bösen bei Indern und Griechen nachzuweisen: *Ταρταρο: talātala.* Letzteres Wort kommt in späteren Schriften als Name einer bestimmten Hölle vor. Benfey fasst beide Wörter als Intensivbildung — ihr Verhältniss ist wie *carācará* zu *cárcara* etc. —: »das fort und fort herabsteigende«, der Ort, wohin man gelangt, wenn man immer tiefer und tiefer hinabsteigt, also »die unterste Tiefe«. Hiergegen spricht freilich, wie sich Benfey nicht verhehlt, dass sowohl *tala* als *atala* Namen für Höllen sind, ferner *vitala, sutala, mahātala, rasātala, nitala, pratala, çrītala, gabhastala.* Es ist jedoch wohl zu beachten, dass in allen diesen Wörtern *tala* letztes Glied des Compositums ist, eine solche Auflösung von *talātala* aber nicht wohl angeht. Hiermit fällt meines Erachtens der Grund weg, der uns bestimmen könnte, *talātala* auf gleiche Stufe zu stellen mit den genannten Namen. Es erhebt sich vielmehr die Vermuthung, dass die spätere Zeit ein ihr etymologisch unverständliches altes Wort *talātala* falsch auffaste, und wie *Aditi* eine *Diti, asura, asita* ein *sura, sita, vidhavā* ein *dhava* hervorrief, so jene Höllennamen auf *-tala* erst nach *talātala* gebildet sind.

Das Vorhandensein eines Aufenthaltsortes für die Bösen nach diesem Leben in den übrigen Saṁhitā steht ausser jedem Zweifel: »Jenes Haus, welches unten *(adharāt)* ist, dort sollen die Unholdinnen sein — dort soll man ihren Sitz nennen —, sie und alle Zauberinnen« Av, 2, 14, 3. Dies unterirdische Haus heisst Av. 12, 4, 36 die Höllenwelt *(nāraka loka)* und steht im Gegensatz zu Yama's Reich, das sonst die Lichtwelt *(svarga loka)* genannt wird. Als »unterste Finsterniss« *(adhamā tamāṁsi)* wird die Hölle Av. 9, 2, 4. 9. 10. 17 *(adhamaṁ tamas)* 8, 2, 24; 10, 3, 9; 13, 1, 32; als »schwarze Finsterniss« *(kṛshṇaṁ tamas)* 5, 30, 11; »blinde Finsterniss« *(andhaṁ t.)* 18, 3, 3 bezeichnet. Der Mörder *(vīrahan)* wird V. S. 30, 5 der Hölle *(nāraka)* geweiht.

Eine Schilderung der Strafen, die den Verdammten erwarten, haben wir Av. 5, 19, in einem Hymnus, den ich oben einer Zeit zugewiesen habe, in der die Fürsten und Edlen es mit allen Kräften versuchten, die immer mehr erstarkende Hierarchie zu brechen: »Welche einen Brahmanen anspeien oder Rotz auf ihn

schleudern, die sitzen in der Mitte eines Baches von Blut und fressen Haare. Die den Schritt hemmende Fussfessel, die man dem Todten anbindet, das, o Brahmanenschinder, haben die Götter dir als Decke (? Lager) angewiesen. Die Thränen des jammernden, geschundenen (Brahmanen), die dahin rollen, diese bestimmten dir, o Brahmanenschinder, die Götter als dein Theil Wasser. Womit man den Gestorbenen wäscht, womit man die Bärte badet, das bestimmten, o Brahmanenschinder, die Götter als dein Theil Wasser« Vers 3; 12—14.

Noch ausführlicher ist die Schilderung der Höllenstrafen, die sich Çatap. Br. 11, 6. 1 findet; s. Weber ZDMG. 9, 240 ff. Nach eben demselben Brāhmaṇa erfahren wir auch ausdrücklich, dass Jeder nach dem Tode wiedergeboren und auf einer Wage gewogen wird; je nach seinen Werken *(yadi sādhu vāsādhu veti)* empfängt er Lohn oder Strafe Çatap. Br. 11, 2, 7, 33; 6, 2, 2, 27; 10, 6, 3, 1; vgl. 12, 9, 11.

Damit kein Unberufener in Yama's Reich Eingang fände, sassen zwei Hunde am Wege *(pathishad)* und hielten Wache. Sie sind von nicht ganz geheurem Aussehen, haben vier Augen, sind breitnasig und von brauner Farbe Rv. 10, 14, 12; nach Av. 8, 1, 9 ist der eine *çyāma,* der andere *çabala.* »Vorbei an den beiden gefleckten Hunden, den Sprossen Saramā's, den vieräugigen lauf graden Wegs und tritt ein zu den Gutes erweisenden Vätern, welche mit Yama zusammen Gelage halten«, wird dem Todten nachgerufen Rv. 10, 14, 10. Jeden Bösen, der etwa durch will, halten sie an. In Rv. 7, 55, 2—5 haben wir, wie Aufrecht Ind. Stud. 4, 341 ff. zeigt, ein Bruchstück einer Scene am Eingang in Yama's Reich: Ein Todter, an der Behausung Yama's angekommen, wird von einem der beiden Hunde angehalten; der Todte fordert den Hund auf, ihn in Ruhe zu lassen, Diebe möge er anbellen, Räuber anrennen, nicht aber ihn, einen Verehrer Indra's.

Im weitern Verlaufe erhält Yama eine active Rolle zugetheilt, die ihm als erstem der Gestorbenen nicht zukam; Befugnisse des immer mehr zurücktretenden Varuṇa gehen auf ihn über. Galt bisher der Tod blos als Yama's Pfad (Rv. 1, 38, 5) d. h. der Pfad auf dem man zu Yama kommt, oder auf dem Yama zuerst wandelte, so wurde er nun Yama's Fussfessel *(paḍ-*

bīça) Rv. 10, 97, 16; Av. 6, 96, 2; 7, 112, 2; 8, 7, 28. Seine beiden Hunde wandeln nun unter den Menschen und spüren diejenigen aus, die sterben müssen (Rv. 10, 14, 12; Av. 8, 1, 9). In Rv. 10, 165, 4 erscheint der Kapota als sein Bote und er selbst als Todesgott. Auch Rv. 1, 29, 3: »Schläfere ein die beiden abwechselnd wachenden (Botinnen Yama's?); sie sollen unerweckt schlafen« wird auf ihn gehen. Bote des Todes *(mṛtyudūta)* und Bote Yama's sind daher gleich Av. 8, 8, 11. »Yama ist Tod, ist schlimmes Sterben bringend, ist Verderber« Av. 6, 93, 1.

So wird Yama, auch unter sonst vielfach veränderten religiösen Anschauungen, allmählich zu einem Gegenstand des Schreckens: zu einem Beherrscher der Todten in der Unterwelt und Bändiger derselben, wie dies Muir im Anschluss an Webers Abhandlung in der ZDMG. 9, 237 ff. darzustellen versucht hat ST. 5, 314 ff.

Solche Vorstellungen, in denen wir überall Anknüpfungspunkte an die ältesten Anschauungen verwandter indogermanischer Völker wahrnehmen, hegte das indische Volk in seinem Jugendalter von dem zukünftigen Leben, als es selbst noch frisch war, stark im Vertrauen auf seine Götter, seines Lebens Vorbilder. Sie stehen in schroffem Gegensatz zu dem, was uns von philosophischen Charlatanen, vierzigjähriger Forschung zum Trotz, noch immer als alte Lehre der Urväter des indischen Volkes gepredigt wird. Ihren wesentlichsten Zügen nach waren diese Vorstellungen arisches Gemeingut und, von dem éranischen Brudervolke noch mehr vergeistigt, sind sie es gerade, von denen durch Uebertragung in die hebräische Religion die mächtige Propaganda für die individuelle Unsterblichkeit der Seele ausgieng. Insofern betreten wir gleichsam einen Urfelsen der religiösen Schöpfung, der bis in die Gegenwart hineinragt.



ANHANG.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.
REGISTER.

ANHANG.

EIN CULTURBILD AUS DEM YAJURVEDA.

Ein ganz eigenartiges Stück der Saṁhitā des weissen Yajus ist der an vielen Stellen der Untersuchung berührte Purushamedhakāṇḍa V. S. 30. Derselbe gehört, wie sich aus innern Gründen ergibt, entschieden der Periode des ausgebildeten Brahmanismus an. Dass er auch ein secundärer Zusatz zur Saṁhitā ist, wird durch verschiedene Daten erwiesen: Die indische Tradition selbst bezeichnet ihn als Nachtrag (*khila* s. Weber Ind. Litteraturg.[2] Seite 118); in der T.S. fehlt er und kommt erst T. Br. 3, 4, 1—19 vor; auch das Kāṭhaka hat ihn nicht.

Einhundert vier und achtzig Opfermenschen werden in der V. S. aufgeführt. »Bemerkenswerth ist, dass die angeblichen Gottheiten, denen ein Jeder dieser Opfermenschen zugewiesen wird, in sehr wenigen Fällen wirkliche Gottheiten, oder doch auch sonst als göttlich, halbgöttlich oder dämonisch anerkannte Wesen sind, sondern dass es fast durchgehend nur Personificationen sei es der Thätigkeit, der Lebensstellung, oder der geistigen Fähigkeiten und Neigungen sind, die einem Jeden derselben charakteristisch zukommen oder respect. auch abgehen«. Weber, ZDMG. 18, 277. Gerade dieser Umstand ist höchst werthvoll; wir werden dadurch in Stand gesetzt, einen tiefen Blick in das indische Leben einer bestimmten Epoche zu werfen. Es soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, soweit die Angaben des Purushamedhakāṇḍa reichen und verständlich sind, ein Bild des in ihm sich abspiegelnden Lebens zu zeichnen.

Wir treten in ein nach brahmanischer Vorschrift geordnetes Staatswesen. Die vier Kasten sind mit ihren characteristischen Merkmalen ausgebildet; der Çūdra ist schon das gequälte und duldende Mitglied (*tapas*) der Gesellschaft. Selbst Mischkasten treffen wir schon: so den Māgadha, Paulkāsa, Cāṇḍāla; sie sind den übrigen Kasten ein Abscheu (*bībhatsā* 17). Ebenso gab es Arier, die überhaupt nicht nach der

zur Norm gewordenen brahmanischen Satzung lebten, sondern die Gebräuche der Vorfahren beibehielten *(vrātya)*. Auch den eingedrungenen Ariern sich nicht assimilierende, ihrer Religion und Satzungen sich nicht anschliessende Urbewohner *(nishāda)* waren vorhanden; sie hatten sich in die Berge *(sānu, parvata)*, in Höhlen *(guhā)* und Wälder zurückgezogen, schmückten sich mit Federn *(parṇaka)* und waren Feinde der Arier.

Die erste Stelle im Staatswesen nahm die Priesterschaft ein. Unter den Brahmanen herrschte reges, wissenschaftliches Leben; in den Schulen sassen zu den Füssen der Lehrer *(ācārya)* Schüler voll Eifer und Lernbegierde *(āçikshā, upaçikshā)*, die nicht müde wurden in Fragen. Für einzelne Veden bestanden schon verschiedene Schulen, die miteinander in Hader geriethen; so gab es neben der Mādhyaṁdinaçākhā, wie wir erfahren, eine Schule des Caraka. Von priesterlicher Obliegenheit beim Opfer sind benannt der Holzherbeiholer *(dārvāhara)*, Feueranzünder *(agnyedha)* und der Besprenger *(abhishektar)*. Gemäss ihrer priesterlichen Stellung hatten sie auch die Opferzeiten zu bestimmen: wir finden sie daher als Sternenbeobachter *(nakshatradarça)* und Astrologen *(gaṇaka)* thätig. Sie waren Bewahrer des Rechtes, begaben sich daher in die Halle *(sabhācara)* und entschieden die streitigen Fragen *(praçnavivāka)*.

Nächste Stelle nahmen die Rājanya ein. Aus ihnen wurde der Herrscher des Staates genommen, der durch einen Priester *(abhishektar)* geweiht wurde. Der König besass einen geordneten Hofstaat. Sein Harem war von Eunuchen *(klība)* gehütet, sein Palast durch Wächter *(gṛhapa)* und deren Gehülfen *(anukshattar)* gewahrt, selbst an den einzelnen Thüren standen Aufseher, die Jeden vor seinem Eintritt sorgfältig musterten *(vivikti)*. Diener *(anucara, upasad)* standen seines Befehls gewärtig, Trabanten *(parishkanda)* begleiteten ihn. Der Marschalk *(sūta)* mit seinen Untergebenen, dem Elephantenhüter und Rossaufseher *(açvapa, hastipa)*, sorgten dafür, dass der Marstall immer mit tüchtigen Thieren versehen war. Zog der König auf die Jagd, so begleiteten ihn Jäger *(mṛgayu)*; Meuteführer *(çvanī)* mit ihren Hunden hetzten und trieben das Wild zu. Beim Mahle ordnete der Truchsess *(pariveshṭar)* die Tafel an, ein anderer tranchierte das Fleisch *(peçitar)*, ein dritter würzte die Speisen *(prakaritar)*, ein weiterer *(bhāgadugha)* setzte sie dem König vor. Für süssen Trank *(kīlāla)* sorgte der Destillateur *(surākāra)*. Zur Unterhaltung trat nach dem Mahle die Kapelle auf, bestehend aus einem Trommelschläger *(āḍambaraghāta)*, einem Lautenspieler *(vīṇāvāda)*, einem Flötenbläser *(tūṇavadhma)*, einem Muschelbläser *(çaṅkhadhma)* und einem Händeklatscher *(pāṇighna)*.

Abwechselnd produziert sich der Mime *(çailūsha)* und der Bajazzo *(vaṁçanartin)*.

Beim Ausbruch eines Krieges wurde ein Feldherr *(grāmaṇī)* mit dem von Elephanten begleiteten Heere ausgesandt, ein Herold *(abhikroçaka)* war beigegeben. Hauptwaffe im Krieg war der Bogen: Bogensehnenverfertiger *(jyākāra)*, Pfeilverfertiger *(ishukāra)*, Bogenmacher *(dhanuskāra)* versehen die Krieger mit Waffen.

Nicht jeder der Unterthanen war willfährig und auf seine Mitmenschen Rücksicht nehmend *(anurudh)*, ihnen in Noth aushelfend *(upadā)*. Da gab es Unbotmässige *(apratipad)*, Diebesseelen *(stenahṛdaya)*, Diebe *(stena)*, Räuber *(sailaga)* und Mörder *(vīrahan)*. Klagen über Beeinträchtigungen mancherlei Art entstanden. Dafür wanderten alltäglich des Königs Beauftragte zur Gerichtsversammlung *(sabhācara)*, hörten Klagen an und entschieden die Streitfragen *(praçnavivāka)*.

Nach Brāhmaṇa und Rājanya kam die Kaste der Vaiçya. Ihre Hauptbeschäftigungen waren Ackerbau und Viehzucht. War der Boden gepflügt *(kīnāça)*, so ward die Saat bestellt *(vap)*: möge sie gedeihen. Haus- und Zuchtthiere waren Elephant, Ross, Rindvieh, Schaf, Ziege. Ein geheiligtes Thier war die Kuh (Vers 18). Als Goldarbeiter *(hiraṇyakāra)*, Juweliere *(maṇikāra)* und Kaufleute *(vaṇij)* giengen sie anderweitigem Erwerb nach.

Die folgenden Beschäftigungen gehörten wohl auch zum grössten Theil noch den Vaiçya an: Fischer *(pauñjishṭha, kevala)*, Wagner *(rathakāra)*, Zimmermann *(takshan)*, Töpfer *(kaulāla)*, Schmied *(karmāra, ayastāpa)*, Seiler *(rajjusarja)*, Kürschner *(ajinasaṁdhā)*, Gerber *(carmamnā)*. Mehr für die Verfeinerung als den eigentlichen Lebensbedarf arbeiteten die Rohrpflechterin *(bidalakārī)*, die Arbeiterin in Dornen *(kaṇṭakīkārī)*, Confectionsdame *(peçaskārī)*, Kleiderwäscherin *(vāsaḥpalpulī)*, Färberin *(rajayitrī)*.

Betrachten wir die Sittlichkeit der Gesellschaft, so finden wir dieselbe nicht sehr hoch stehend. Neben mannstollen Frauenzimmern *(puṁçcalī)* gab es Weiberfreunde *(strīshakha)*; den Wünschen der letzteren waren willig Confectionsdamen und Färberinnen. Liederliche *(atītvarī)*, ausschweifende Weiber *(atiskadvarī)* zogen umher *(paryāyiṇī)*. Das Vorkommen von Jungfernsöhnen *(kumārīputra)* wird bei solchen Verhältnissen nicht Wunder nehmen. Eine rühmende Ausnahme macht die Salbenbereiterin, ihr wird ausdrücklich Sittsamkeit *(çīla)* zugesprochen. Stellten sich einem Buhlen *(jāra)* oder einem Mädchen Hindernisse in den Weg gegen die Vereinigung, so waren Arbeiterinnen in Liebeszauber *(smarakārī)* zur Hand, die das gewünschte Einverständniss *(saṁjñāna)* herzustellen wussten.

Ueber die Familienverhältnisse erfahren wir nur, dass es einem jüngern Bruder verboten war zu heirathen, ehe der ältere verheirathet war *(parivitta)*, ebenso der jüngern Schwester.

Ein Hauptvergnügen bildete das Würfelspiel. Man spielte dasselbe mit fünf Würfeln *(aya): Kali, kṛta, tretā, dvāpara, āskanda.* Dasselbe wurde so leidenschaftlich getrieben, dass manche fasst nicht vom Spieltisch wichen; solche nannte man scherzhaft *sabhāsthāṇu* Pfosten am Spielhaus.

Mit Fehlern und Körpergebrechen mancherlei Art waren die Leute behaftet. Da gab es Missgestaltete *(virūpa)* als da sind: zu lang *(atidīrgha)*, zu kurz *(atihrasva)*, zu dick *(atisthūla)*, zu dünn *(atikṛça)*, zu weiss *(atiçukla)*, zu schwarz *(atikṛshṇa)*, zu kahl *(atikulva)*, zu haarig *(atilomaça)*. Ferner fanden sich Kahlköpfe *(khalati)*, Grüngelbäugige *(haryaksha)*, Weissgelbäugige *(çuklapiṅgāksha)*, Schwarzgelbäugige *(kṛshṇapiṅgāksha)*, Scheckige *(kirmira)*,* Aussätzige *(kilāsa, sidhmala)*, Krüppel *(pīṭhasarpin)*, Taube *(badhira)*, Blinde *(andha)*, Lahme *(srāma)*, Zwerge *(vāmana)*, Bucklige *(kubjā)*. Sie alle bedurften des Arztes *(bhishaj)*; Universalkur war Abführen *(pavitrāya bhishajaṁ)*. Vielfach nahm man jedoch zu Zauber und Beschwörung seine Zuflucht, wie die, die eine Fehlgeburt gehabt hat *(avatokā)*, den Atharvan (d. i. nach Sāyaṇa *atharvaçākhāgatamantrābhimānibhyaḥ*) geweiht wird.

Der Mörder *(vīrahan)* fiel der Hölle *(nāraka)* anheim, als deren Herrscher wohl Yama (Vers 45) galt.

---

* Die zuletzt genannten wohl auf alter Mischung von Ariern und Ureinwohnern beruhend wie in Amerika Mestizen, Mulatten etc. Vergleiche oben Seite 117.

NACHTRAGE UND BERICHTIGUNGEN.

Seite 3 Note: Füge zu Ludwig Einleitung Seite 198 ff.

Seite 4. Z. 34: Ludwig fasst Nachrichten 13, Einleitung 200 Ūrṇāvatī und Sīlamāvatī als weitere unbekannte Nebenflüsse der Sindhu: »die jugendliche Ūrṇāvatī, auch die selige Sīlamāvatī stürzt sich in den Mehrer des Honigthaues«. Ich halte diese Auffassung für unmöglich: Vers 1—4 sind einleitende Verse zum Preis der Sindhu, 5 und 6 erwähnt die Flüsse, die dem Preis sich anschliessen sollen, Vers 7 und 8 nimmt der Sänger wieder das Lob der Sindhu auf. Wie mit *imaṁ me Gaṅge* (Vers 4) deutlich die Aufzählung beginnt, so ist sie mit *sarathaṁ yābhirīyase* (Vers 6) abgeschlossen, und es nicht denkbar, dass zwei Verse weiter noch einmal zwei Flüsschen sollten nachgehinkt kommen. Ludwig zeigt auch sonst vielfach das Bestreben, Schwierigkeiten des Rigveda abzuhelfen durch Annahme von Nom. pr. von Männern, Völkern, Burgen, Flüssen etc., die sonst unbekannt sind. Lässt man in schwierigen Stellen zwei oder drei Nom. pr. zu, denkt sich nun die passenden Verhältnisse hinzu, so werden die betreffenden Stellen allerdings scheinbar klar. In allen Fällen, in denen kein anderer Grund vorliegt, als der dass die appellative Bedeutung eines Wortes, die sich aus der Etymologie ergibt, annoch in einer Stelle nicht klar ist, bleibt eine solche Lösung eine gewaltsame, noch mehr, wenn Gründe gegen sprechen, wie in Rv. 10, 75, 8. Deutlich liegt von *svaçvā* bis *sīlamāvatī* eine Reihe von Epitheta der Sindhu vor, die wiederum mit *subhagā* auf gleicher Stufe stehen. Da *uta* zum vierten Pada gehört, ist Ludwigs Uebersetzung (auch) grammatisch nicht möglich. — Z. 23 liess Susartu.

S. 17 Z. 34. Die betreffende Stelle ist Seite 45.

S. 19. Ueber Çaryaṇāvant s. Ludwig Einleitung 201.

S. 31. Ueber mehrere im Rigveda erwähnte Völker, deren Sitze vermuthlich westlich vom Indus und nördlich vom Kabulstrom zu suchen sind, siehe unter Nachtrag zu Seite 126.

S. 33 Z. 23. Die Frage ist weiter aufgenommen Seite 101 ff.; vgl. auch Lassen Alterth. 3. 144 ff.

S. 88. Çakuna, Çakuni ist, wie besonders aus Nir. 3, 18 erhellt, vielfach ein allgemeiner Name für kleinere Vögel, daher die verschiedenen Angaben. Als bestimmter Vogel versteht darunter Sāyaṇa zu Rv. 2, 42, 2 *kapiñjala* Haselhuhn; Yaska Nir. 4, 16 sagt: *çakunirapi çundhyurucyate çodhanādevodakacaro bhavati:* »Auch der Çakuni wird rein, schmuck *(çundhyu)* genannt von dem Sich-reinigen, er ist ein im Wasser sich aufhaltender Vogel.« Durch diese wichtige Angabe bekommt der Vergleich von *çakuna* mit *κύκνος*, der ja auch als Weissagevogel gilt, eine kräftige Stütze.

S. 100. Zu Litteratur füge hinzu Ludwig Einleitung Seite 207.

T. 115 z. 8 ff, Bei der Entscheidung, ob *an-ās* oder *a-nās* zu trennen ist, werden die Angaben griech. und röm. Schriftsteller wichtig, die wohl aus Megasthenes Bericht geschöpft haben und daher auf indische Quellen zurückgehen: *Ἀστόμους δὲ οἰκεῖν περὶ τὰς πηγὰς τοῦ Γάγγου· τρέφεσθαι δ' ἀτμαῖς ὀπτῶν κρεῶν καὶ καρπῶν καὶ ἀνθέων ὀσμαῖς, ἀντὶ τῶν στομάτων ἔχοντας ἀναπνοάς· χαλεπαίνειν δὲ τοῖς δυσώδεσι καὶ διὰ τοῦτο περιγίνεσθαι μόλις καὶ μάλιστα ἐν στρατοπέδῳ* Strabo 15, 1, 57 (pag. 711). »Megasthenes gentem inter Nomadas Indos narium loco foramina tantum habentem, anguium modo loripedem, vocari Scyritas. Ad extremos fines Indiae ab oriente circa fontem Gangis Astomorum gentem sine ore, corpore toto hirtam vestiri frondium lanugine, halitu tantum viventem et odore, quem naribus trahant. Nullum iis cibum nullumque potum: tantum radicum florumque varios odores et silvestrium malorum, quae secum portant longiore itinere, ne desit olfactus: graviore paulo odore haud difficulter exanimari« Plinius h. n. 7, 2, 18. Dasselbe nach Megasthenes hat Plutarch de facie in orbe lunae; siehe Schwanbeck pag. 120. 69.

S. 116. Ueber *çiçnadeva* Ludwig Einleitung Seite 211.

S. 119 ff. Ludwig Einleitung 167 ff., 204 ff.

S. 126 Z. 27 ff. Eine nochmalige Erwägung führt mich zu der Ueberzeugung (vgl. Ludwig Einleitung Seite 173), dass unter den Paktha, Bhalānas, Alina, Vishāṇin, Çiva Gegner der Tṛtsu zu suchen sind und nicht Verbündete, wie ich mit Roth ZLGV 95 annahm; sie sind dann Bundesgenossen des Fünfstämmevolkes und ihre Sitze demnach im Nordwesten des Penjāb oder noch darüber in westlicher Richtung hinaus zu suchen. Bei Paktha erinnert man sich an die Benennung der östlichen Afghanenstämme Pakhthūn; schon Herodot kennt im Nordwesten des Indus benachbart den Darada das indische Volk der

Πάκτυες (7, 65) und ihr Land *Πακτυϊκή* (3, 102; 4, 44), als dessen Hauptstadt er sich *Κασπάτυρος* denkt. Letztere nennt Hekataios, wie wir Seite 34 sahen, *πόλις Γανδαρική*. Vgl. noch Lassen Alterth. 1, 513 ff., Troyer Rājatar. Band 2, 305. — Bhalānas sind schwerer nachzuweisen. Hiuen-Tsang kommt bei seiner Rückreise aus dem Reiche 'O-fan-tch'a (Avaṇḍa), das dem Königreich Sindh unterworfen ist, in das Königreich Fa-la-na: es gehört zu Kia-pi-che (d. i. Kapiça in Kabul) und liegt auf dem Wege nach Ho-si-na (Ghazna): »La plus grande partie du territoire est occupée par des montagnes et des forêts. Les semailles et les récoltes se font à des époques régulières. Le climat est un peu froid; les moeurs sont farouches et cruelles: les habitants sont d'un naturell violent et inhumain, et leurs sentiments sont bas et ignobles. La langue parlée ressemble un peu à celle de l'Inde centrale«. Hiuen-Tsang bei Stan. Julien 3, 184. Wir werden also nach Ost-Kabulistan zwischen Krumu und Gomatī geführt, südlich von den Sitzen, in denen wir uns die ved. Gandhāri angesiedelt denken. Der Pass, der den südwestlichen Rand des Suleimāngebirges mit den Brahuībergen verbindet, heisst bekanntlich noch heute Bolānpass. — Weiterhin sind Bundesgenossen die Alina. Hiuen-Tsang sah sowohl auf seiner Hin- als Rückreise das Königreich Alini (Stanisl. Julien 1, 269; 2, 28; 3, 195); man kommt von Munkan dorthin »et il borde les deux rives du fleuve Po-ts'ou (Vakchou-Oxus)«. Wir werden also in die Gegenden geführt, die den Sitzen der heutigen Kāfir nordöstlich liegen und noch heutigen Tages von indischen Stämmen bewohnt sind. Lassen Alterth. 1, 503 ff. Ueber Vishāṇin weiss ich nichts beizubringen. — Çiva sind ohne Zweifel die *Σίβαι* (Strabo 15, 8. 33, Arr. Ind. 5, 12), *Σίβοι* (Diod. 17, 96) der Griechen, die zwischen Indus und Akesines zu Alexanders Zeit wohnten. Der vom Scholion zu Pāṇini 4, 2, 109 im Norden des Penjāb (udīcya) erwähnte Grāma Çivapura hat möglicherweise mit dem Gott Çiva nichts zu thun, wie Weber Ind. Stud. 13, 376 meint. In späterem Epos erscheint das Volk unter der Namensform Çivi resp. Çibi; ein Çibi Auçīnara gilt als Rishi von Rv. 1, 179, 1. Vgl. oben Seite 130 und Lassen Alterth. 2, 169. Im Allgemeinen dürfen wir wohl sagen, dass die Rv. 7, 18, 7 genannten Stämme westlich von Indus in Ostkabulistan angesiedelt waren, nördlich und südlich vom Kabulstrom.

S. 128. Nahusha. Siehe Ludwig Einleitung 206.

S. 130. Ich habe im Anschluss an Roth Zur Litt. u. Gesch. d. Veda 41, Whitney Atharva-Prātiç. 1, 46 angenommen, dass unter Balhika Av. 5, 22, 9 kein indischer Stamm zu suchen sei, sondern das im Epos erwähnte éranische Bālhīka, heute Balkh. Sehr mit

Unrecht. Der Name der Stadt lautet in den Inschriften des Darius Hystaspes Bākhtri, bei den Griechen kommen von Ktesias und Herodot an vor *Βάκτρα πόλις*, *Βάκτριοι*, *Βακτρίη χώρη* (Herod. 6, 9; 3, 92; 4, 204 u. ö.). Bâkhdhi Vendid 1, 7 wird schwerlich durch Abfall des r und Erweichung des t aus jener entstanden sein; *dh* ist nur möglich vor r wie in yaokhdhra = ind. yoktra etc.; es ist Bākhdhri zu lesen, und die überlieferte Form beruht nur auf Unkenntniss der Parsen des 4. Jahrh. nach Chr., die bei ihrer Umschreibung des Avesta, der alten Form des Namens unkundig, den Fehler begiengen. Denn um Chr. Geburt oder etwas später wurde aus altem Bākhtri (Bākdhri) lautlich Bāhr (vgl. Meherdates bei Tacitus), welche Form die Parsenversion zu obiger Stelle zeigt. Moses von Chorene hat die Form Bahl, Hiuen-Tsang besuchte auch die Stadt Po-ho-la (Stan. Julien 1, 64 ff., 3, 289); in der Form Balkh erscheint die Stadt erst bei arab. Historikern und Firdousi (Vullers pag. 559, Z. 4 v. u.), ebenso in dem jungen Bundehesh (50, 19; 52, 10). Hieraus folgt, dass der Atharvaveda nicht vor Ende des 7. Jahrhunderts nach Chr. Geb. könnte entsanden sein, wenn die Balhika (Valhika) von Av, 5, 22, 9 die Bewohner Balkh's wären. Diese Annahme ist aber so unmöglich wie die, dass z. B. das Evangelium Johannis im 16. Jahrh. geschrieben sei. Wir haben unter den Balhika des Atharvaveda vielmehr ein echtindisches Volk vor uns. Çat. Br. 12, 9, 3, 3 erscheint ein *Balhikaḥ Prātīpīyaḥ kauravyo rājā*, der sich der Sṛñjaya annahm. Hiermit kommen wir sofort unter gute Bekannte, s. oben S. 131. 132. Im Mahābhārata heisst unter den Herrschern des Soma-vaṁça ein Bruder Dhṛtarāshṭra's Balhika, ein Sohn Pratīpa's und der Sunandā, Tochter eines Königs der Çibi, heisst ebenfalls Balhīka (Lassen Alterth. I, Anhang s. 27, 28.) Da wir also so in späterer Zeit Balhika, Kuru und Sṛñjaya in enger Beziehung in Hindostan treffen, so werden wir annehmen dürfen, dass dieselbe aus einer Zeit herrührt, wo diese Stämme noch ihre alten Sitze am oberen Induslaufe inne hatten. Dass es aber ein indisches Volk dieses Namens gab, dafür haben wir noch sonst untrügliche Zeugnisse. In dem zuerst von Lassen Institutiones p. 35 (vgl. Muir ST. 2, 61) mitgetheilten Stücke aus dem Sāhityadarpaṇa ist der Bālhīkadialect (Bālhīkabhāshā) eine bestimmte indische Volkssprache wie Māgadhī, Drāviḍī, Çaurasenī etc., und nach dem Rāmāyaṇa wohnt das Volk der Bālhīka an der Vipāç (Lassen De Pentapotam. 21). Es ergibt sich also, dass wir zu scheiden haben ein indisches Volk Balhika (Balhīka) — das im Atharvaveda und im Epos vielfach auftritt und wofür die Form mit lh als die allein richtige durch Atharva-Prātiç. 1, 46 erwiesen wird — von den Bāhlīka den Bewohnern Balkh's.

Beide werden nicht nur in den Handschriften mit einander verwechselt, sondern auch mit den Bāhīka; vgl. schon Lassen Institut. 23 (Z. f. d. K. d. M. 2, 55 leider zurückgenommen) und Weber Ind. Stud. 1, 205 Anm. Ich habe mich bei Hiuen-Tsang umgesehen, ob er nicht etwa westlich des Indus und nördlich des Kabulstromes, wo wir die Sitze der Balhika wegen Av. 5, 22, 9 und ihrer Beziehung zu den Kuru in älterer Zeit suchen müssen, Nachkommen des bei der Wanderung jener Stämme nach Südosten etwa zurückgebliebenen Restes angetroffen habe. Ganz Sicheres habe ich nicht gefunden; er kennt (Stanisl. Jul. 1, 269; 2, 28; 3, 196) ein Königreich Po-li-ho, das dem der A-li-ni benachbart ist; dies könnte ein indisches Balha sein.

S. 134 ff. Ludwig Einleitung 196 ff. hält an seiner Ansicht fest, indem er die Schwierigkeiten entweder gar nicht berührt oder sich leicht über sie hinwegsetzt. Hinzuzufügen ist noch, dass auch Rv. 10, 93, 14 ein Pṛthavāna erscheint als Mannsname. Der Verfasser des Periplus mar. Erythr. § 38 (Müller Geogr. gr. min. 1, 287) kennt Partha im nordwestlichen Indien: *μεσόγειος ἡ μητρόπολις αὐτῆς τῆς Σκυθίας Μινναγάρ· βασιλεύεται δὲ ὑπὸ Πάρθων, συνεχῶς ἀλλήλους ἐνδιωκόντων.* Pārtha ist nun auch der Name eines Königs von Kaçmīra (Rājatar. 5, 224 ff.). — Unter den Bewohner des Paropanīsadenlandes, das im Westen von Aria, Norden von Baktria, Osten vom indischen Kaukasus, Süden vom Parbata- (d. i. Brahuī-) Gebirge begränzt war, kennt Ptolemaeus Geogr. 6, 18 auch die *Παρουῆται* und die nördlich von ihnen wohnenden *Πάρσιοι*; unter den Städten *ἐν τοῖς Παροπανισάδαις* zählt er auf neben *Καπίσα, Κάβουρα ἡ καὶ Ὀρτοσπάνα* auch *Παρσία.* Da mit *Κάβουρα ἡ καὶ Ὀρτοσπάνα* (= Fo-li-chi-sa-t'ang-na nördlich von Ho-si-na Ghazna bei Hiuen-Tsang) deutlich Kabul gemeint ist, so sieht Lassen Alterth. 3, 135 in dem heutigen Perseh westlich von Kabul den trotz der vielen Durchzüge von erobernden Völkern erhaltenen Namen *Πάρσιοι.** — Noch eine von Ludwig in Bezug auf Parther und Perser höchst unüberlegt hingeworfene Behauptung erfordert Zurückweisung. Er sagt (Einleitung 196): »Die Parçu und Pṛthu (*Παρθυαῖοι*;** interessant, weil wir sehen, dass die nur dialektisch verschiedene Form schon in vedischer Zeit bestand; wie pers. *vith* sich zu *viç* verhält,

* Ueber das allmähliche Verdrängen indischer Völker aus dem Kabulthal und den Gegenden zwischen Oberinduslauf, Kabulstrom und Hindukush handelt ausführlich Lassen 1², 498 ff.; vgl. auch Spiegel Êran. Alterthumsk. 1, 337; 394 ff.

** Die älteste Form des Namens bei den Griechen ist bekanntlich *Πάρθοι* (Herodot 3, 93 u. ö.), *Παρθυαῖοι* kommt erst später vor.

so verhält sich Pṛthu, d. i. Pĕrĕthu, Parĕthu zu Parĕçu, Parçu, Pārçava) werden.« Ludwig sieht hiernach die in den Inschriften des Darius (z. B. Behistun 1, 14. 16) vorkommenden Namen der Völker und Provinzen Pārça — die Formen Pareçu, Parçu, Pārçava sind meines Wissens auf éranischem Gebiet unbelegt und Fiktionen Ludwigs — und Parthava als dialektische Formen desselben Wortes an. Abgesehen von dem Umstand, dass, wie bemerkt, die Form (Parçava) von der Parthava dialectisch verschieden sein soll bei den Éraniern nicht existiert, so beweist schon das von Ludwig zur Stütze herbeigezogene Beispiel die Unmöglichkeit seiner Annahme. Dem altpers. d. h. westéran. *vith* entspricht altb. d. h. ostéran. *viç*; daraus folgt also bei Ludwigs Annahme, dass die Parthava ein westéranischer Stamm waren, die Pārça ein ostéranischer. Dies ist bekanntlich nicht der Fall. Weiterhin kann Ludwig doch *Pṛthu* nicht direkt *Parthava* — denn dies ist die einzig vorkommende Form — gleichsetzen. Endlich kommt noch ein sehr schlimmes Versehen hinzu: Ludwig sagt *vith* zu *viç*, wie *Pṛthu* zu *Parçu*; aber in dem einen Falle ist *th* Umschreibung eines Zeichens aus den Keilinschriften und in dem andern Umschreibung eines Zeichens aus dem Sanskritalphabet! Haben denn das altpers. und das altind. Zeichen wirklich denselben Lautwerth, weil wir zufällig und nach Laune beide mit *th* umschreiben? Wer würde z. B. ein altbacktr. Wort, das nach Justi's Umschreibung ein *z* enthält, einem neukymr. Worte, in dem man ebenfalls ein *z* schreibt, ohne Weiteres vergleichen? Nach diesem Recept, wenn auch nicht so crass, ist Ludwig's Argumentation. Dass der Sanskritlaut, den wir mit *th* umschreiben, tonlose Dentalaspirate war, steht fest; dem palatalen Zischlaut *ç* ist er nicht verwandt, wohl aber zeigt mit letzterem Verwandtschaft die cerebrale Tenuis, die wir mit *ṭ* umschreiben; vom Stamm *viç* z. B. lautet der Nominativ *viṭ*. Wenn also *Pṛthu, Parthava* eine éranische dialectische Form von *Pārça* wäre, so erwartete man am ehesten noch ein *Pṛṭu*. Sehen wir uns nun die Geltung des altpers. Keilinschriftenzeichens an, das wir mit *th* umschreiben. Die Vergleichung des Ostéranischen und in weiterer Linie des Altindischen lehrt, dass durch dieses Zeichen zwei etymologisch grundverschiedene Laute ausgedrückt werden: einmal bezeichnet es die Aspirata zur Dentaltenuis, hat also in diesem Falle den durch *th* umschriebenen Laut des Indischen: *yathā, mithra* = altb. *yatha, mithra*; sodann drückt es in mehreren Fällen einen Laut aus, der dem im altb. Alphabet durch *ç* umschriebenen etymologisch gleich ist: *thah* sprechen = altb. *çañh, mathista* der grösste = altb. *maç* gross, *maçañh, maçita* gross, *vith* = altb. *viç*. Das Neupersische jedoch und das Griechische mit seinen

Umschreibungen altpersischer Namen lehren uns, dass in der That im Altpersischen die durch das besprochene Zeichen ausgedrückten etymologisch verschiedenen Laute auch lautphysiologisch nicht gleich waren. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung ist wie noch manches Andere im Keilschrift-Alphabet noch nicht gefunden; die Thatsache ist jedoch nicht wegzuleugnen. Also in dem ersten der beiden Fälle, wo das Zeichen die tonlose Dentalaspirate bezeichnet, erscheint in griech. Umschrift ϑ: *Μίϑϱα*, *Ὀξάϑϱης*; im zweiten Falle hat noch das Neupersische den dem Altb. entsprechenden s-Laut, das Griechische verwendet ganz ebenso σ: neup. *sakhun* das Wort, *pāsukh* die Antwort, arm. *pataskhani* Antwort zu altp. *thah* = altb. *çañh*; gr. *Μασίστιος*, *Μασίστης* zu altp. *mathista* = altb. *maç*, *maçita*; gr. *Σατταγύδαι* (Herod. 3, 91) = altp. *Thatagus*. Und wie lautet der Name des Volksstammes der *Parthava* bei den Griechen? *Πάϱϑοι*, *Παϱϑυαῖοι*, wie Ludwig selbst angibt. Sapienti sat.

S. 144. Siehe Ludwig Einleitung S. 203.

S. 147 Z. 18. Band 2 Seite 35 ff.; lies gosudarstvenichŭ.

S. 159. Zur Litteratur füge hinzu Ludwig Einleitung 216 ff., 248 ff.

S. 160 Z. 20. Darf man auch die Stelle Rv. 7, 82, 1 hierher ziehen: »Indra und Varuṇa, gewährt hohen Schutz unserer Opfergemeinde *(adhvara)*, dem Gau *(viç)*, dem Stamm *(jana)*«? *adhvara* ist ein weiterer Begriff als *yajña* das Einzelopfer, und es stünde an dieser Stelle »die Opferhandlung der Dorfgemeinde« *(adhvara)* concret für die zum Opferfest versammelten Dorfangehörigen *(grāma)*. Eine analoge Bedeutungsübertragung ist bei *vidatha* ganz gewöhnlich.

S. 170. Eine Aufzählung der hauptsächlichsten Dānastuti gibt Ludwig Einleitung 274 ff.

S. 177 Z. 16. Ueber *vidatha* vgl. auch Ludwig Einleitung 260. XXVII.

S. 216 Z. 25. Zu Çūdra. Ptolemaeus Geogr. 6, 20 kennt in seinem Arachesien als Völker die *Παϱουῆται* und *ὑπ' αὐτοὺς* die *Σύδϱοι*. Letztere haben wir wohl demnach in derselben Gegend zu suchen, wo heutigen Tages die Brahuī sitzen, die ja bekanntlich sowohl von den sie umwohnenden éranischen Balucen verschieden sind als von den indischen Ariern und am nächsten den Dravidischen Völkern stehen. Lassen Alterth. 1², 461 ff. Spiegel Éran. Alterth. 1, 330 ff.

S. 231. Z. 16. *vītapṛshṭha*. Vergleiche Rv. 8, 26, 24, wo von Vāyu gesagt wird, dass er an Freigiebigkeit *(maṁhanā)* sei wie ein *grāvan açvapṛshṭha* d. h. so breit wie ein Press- oder Mühlstein, der die Breite eines Rosserückens hat. So fasse ich die Stelle mit Ludwig.

Nach Grassmann's Ansicht im Rigvedawörterb. (»auf des Rosses Rücken getragen«) hätte man das Ross, das nicht einmal in den Lastwagen gespannt wurde, benutzt um es Steine auf dem Rücken schleppen zu lassen; die Conjectur (Rigveda-Uebers. 1, 586), sowie die auf ihr fussende Uebersetzung richten sich selbst. — Für Stallpflege der Rosse (Seite 232) vergleiche noch Rv. 9, 97, 18, worin Roth im Wtb. s. *marya* die Worte *maryaḥ pastyāvān* erklärt als »ein im Stalle gehaltener, also wohlgepflegter und feuriger Hengst«.

S. 236 Z. 5. Eine andere, wohl bessere Etymologie von urvarā Ackerfeld hat Fick gegeben Beitr. zur Kunde der indogerm. Spr. 1, 63.

S. 237 Z. 17. Egge oder Walze heisst *matya* T.S. 6, 6, 7, 4. Kāṭh. 29, 4; siehe im Wtb. s. v.

S. 239 Z. 9. Lies Roxburgh Flora indica 2, 201. 202.

S. 257 ff. vgl. Ludwig Einleitung S. 213 ff.

S. 339 Z. 11. Vergleiche Ludwig Einleitung S. 47 ff.

S. 354. Siehe Ludwig Einleitung S. 184 ff.

Folgende übersehene Druckfehler bitte ich zu verbessern: Seite 4 Z. 1 Schluss setze: statt, und 23 lies zur. — S. 8 Note lies as large. S. 14 Z. 18, 35 lies Susartu. — S. 25 Z. 14 l. first, Z. 17 longer. — S. 34 Z. 37 l. Av. 7, 45, 1. — S. 37 Z. 22 l. Mahishī, in der N. l. Maitrāyaṇī. — S. 38 Z. 14 l. 34 statt 24. — S. 55 Z. 26 l. *tanūrv*. — S. 58 Z. 2 v. u. l. 19 statt 29. — S. 65 Z. 7 v. u. l. Jaṅgiḍa. — S. 61 Z. 21 l. *vṛshaṇyantī*. — S. 70 Z. 9 v. u. l. 191. S. 72 Z. 8 v. u. l. Kāṭh. — S. 74 Z. 18 l. 10 statt 8. — S. 77 Z. 7 tilge das erste, — S. 80 Z. 10 v. u. l. 19 für 29. — S. 84 Z. 3 v. u. l. 9 für 10. — S. 98 Z. 17 l. *Nīlaṅgu*. — S. 102 Z. 11 v. u. l. 3, 312. — S. 114 Z. 4 l. 14, 30. — S. 125 Z. 24 l. 6 statt 4. — S. 127 Z. 19 l. 12 statt 17, und Z. 23 l. 6 statt 4. — S. 145 Z. 8 l. der statt des. — S. 262 Z. 25 l. *piçaṅga*. — S. 290 Z. 15 l. *çaṅkhadhma*. — S. 320 Z. 12 l. 7, 13. — S. 330 Z. 4 v. u. l. *obyčajachŭ*. S. 334 Z. 2 v. u. l. *upagoham*.

REGISTER.

I. SACHREGISTER.

Abortus, Zauberspruch gegen 69.
Adoption 318.
Amulet 28. 53. 54. 60. 65. 83. 94. 263. 390.
Anschirrung der Rosse 248 ff., Stiere an den Pflug 236.
Anegänge, böses 60.
Arier, Erinnerung an frühere Wohnsitze 16. 101 ff., ihre Eintheilung 120 ff., sind von weisser Hautfarbe 113 ff.
Arzt 387 ff., Brahmanen durften nicht Arzt sein 208.
Aussetzung, der Mädchen bei der Geburt 319, der Greise 328.
Aussteuer der Frau 314.
Baart, seine Pflege 265 ff.
Babylon, alter Cultureinfluss auf Indien 51. 101. 357. 363.
Betrug im Spiel 286.
Blocken als Strafe 181.
Bodencultur 236 ff.
Bogen, Construction und Handhabung 298.
Brahmanen, s. unter Priesterkaste.
Brunnen, Anlage künstlicher 156.
Butter, Gewinnung der 227.
Burgen, sind unbewohnt 143, dienen zum Schutz gegen Angriffe der Menschen und Elemente 143 ff.
Castrierung der Pferde 231, Schafe 229, des Rindviehs 226.
Diebstahl 178, seine Bestrafung 181 ff.
Edelsteine 53 ff.
Ehe, Abschliessung der 311, zwischen Geschwistern 323, einer Wittwe 329.
Ernte 238, zweimalige 243.
Erz 51 ff, seine Bearbeitung 252.
Esel, geschätzt als Zug- und Lastthier, 232.
Felle, Schmuck für Schulter 83. 262, Zubereitung 253.
Fische 96 ff., im Rigveda wenig genannt 26, ihr Fang 26. 244.
Flechtwerke 69. 255.
Fleischnahrung 268. 270.
Flüsse 4 ff., sind Schauplatz der Kämpfe 104. 148.
Fluthsage, nicht indisch 101.
Frauen, Beschäftigung der 71. 254 ff.
Gebirge 29 ff.
Getreide, Arten desselben 238 ff., dasselbe schädigendes Ungeziefer 98.
Gewitter, vernichten die Saat 237, richten Waldbrände an 46.
Götter, Bezeichnung der Priester 205 ff.
Gottesurtheil 183 ff.
Gold, seine Gewinnung 50 ff., war sehr geschätzt 51.

* In Folge der sachlichen Anordnung des Materials, die das Inhaltsverzeichniss angiebt, und wegen des folgenden Wortregisters konnte das Sachregister sehr kurz gefasst werden.

Greise, ihre Stellung in der Familie 326, konnten ausgesetzt werden 328.
Haare, ihre Pflege 262, Mittel gegen Ausfallen 68.
Handwerker im Yajurveda gekannt 253.
Haus, Theile desselben 148 ff. 154. Bau 153, Ausmöblierung 154.
Hausthiere, indogermanische Eintheilung derselben 74 ff., ihre Zahl im Veda 76, ihre Zucht 222 ff.
Heereseintheilung 161.
Hochzeitsfeier 311 ff.
Hölle, ob im Rigveda bekannt 416 ff.
Jahreszeiten nach den Wohnsitzen verschieden 40. 372 ff.
Kasten, Stand der Frage 186, sind in altvedischer Zeit unbekannt 187 ff., allmähliche Ausbildung 193 ff., Stellung der einzelnen im brahmanischen Staatswesen 204 ff., Theorien über den Ursprung derselben 217 ff.
König und Königthum 162 ff.
Kriegerkaste, ihr Hervorgehen aus den Familien der Stammkönige 193 ff., Kämpfe mit Priesterkaste 197 ff., Stellung im brahmanischen Staatswesen 212 ff.
Mädchen, konnten ausgesetzt werden 320, ihre Geburt ungern gesehen 319.
Marken des Rindviehs 234.
Mikrokosmus aus Makrokosmus entstanden 403.
Milch, ihre vielfache Verwendung 227, Hauptnahrungsmittel 268 ff., ihre Gerinnung künstlich befördert 63.
Mischkasten 203. 217.
Mondphasen 352.
Monsune 42 ff.
Obstzucht 242, Obst als Nahrungsmittel 270.
Ocean indischer, ob im Rigveda bekannt 21 ff. 26. 28.
Opferthiere, fünf 72.
Parther und Perser, ob im Rigveda bekannt 134 ff. 433.
Parucchepalieder, sind sehr jung 206 Note.
Perlmuschel, aus dem Meere gewonnen 28. 54.
Pflug, seine Verwendung 236.
Phalluskult 116.
Phönizer, Handel mit Indien 24.
Polyandrie 325.
Polygamie 323 ff.
Priesterkaste, Entwicklung aus den vedischen Sängerfamilien 194 ff., Kämpfe mit Fürsten und Edlen 197 ff., Stellung im neuen Staatswesen 204 ff.
Rausch 272 ff., Folgen desselben 275.
Rechtspflege 180 ff. 208.
Reis im Rigveda unbekannt 239.
Reiterei im Rigveda unbekannt 294.
Rindviehzucht 222 ff.
Rüstung des Mannes 297 ff.
Sängerfamilien, ihre Stellung im vedischen Staat 168 ff., ihre Entwicklung zu einem Priesterstande 194 ff.
Säugethiere 78 ff.
Salz, im Rigveda nicht erwähnt 54.
Schnitzwerke 253.
Schöpfungstheorien 73. 217.
Schulden 181. 259, ihre Bezahlung 181.
Seehandel, im Rigveda nicht bekannt 23. 255 ff.
Siebenzahl im Veda 5. 21.
Silber, ob im Rigveda bekannt 52 ff.
Sklaven 107 ff.
Spruchdichtung 342 ff.
Staat: Gliederung desselben 158 ff., Regierungsform 162 ff., allmähliche Umgestaltung 193 ff., die neue brahmanische Ordnung 204 ff.
Städte im Rigveda unbekannt 30. 145 ff.
Stallpflege der Rosse 232. 435.
Stuten durch Schnelligkeit ausgezeichnet 231.
Töpfer 253.
Uneheliche Kinder 333 ff.
Unterricht der Brahmanen 210.
Urbewohner: Name und Ursprung derselben 101. 109 ff., ihr Culturzustand 116, ihr Unterschied in Gesichtsfarbe 113, Gesichtsbildung 115, Sprache 114, Religion 116.

Vaiçya, allmähliches Zurücktreten hinter Priesterschaft und Adel 193 ff., Stellung als 3. Kaste im brahmanischen Staat 213 ff.
Verbannung 185.
Verbrechen 177 ff.
Versammlung des Dorfes 172 ff., Stammes 174 ff.
Waffen 298 ff.
Wagenbau 245 ff.
Wahnsinn 393 ff.
Waldbrände 45 ff.
Weben 254 ff.
Weib, Stellung in Familie 316.
Wittwe, Wiederverheirathung 329, Verbrennung 328.
Wohnsitze der indischen Arier in älterer vedischer Zeit 32, zur Zeit des Yajurveda 38; Kämpfe um dieselben 104 ff.
Würfelspiel 172 ff., 283 ff.
Wüste, indische 48.
Zauber, Ursache der Krankheiten 359 ff., verschiedene Arten 66.
Zorn, Mittel dagegen 60.

II. WORTREGISTER.

Aṁçumatī 18.
aṁhaspati 371.
aktu 361.
aksha 247.
akshānah 246.
akshāvapana 285.
agnidagdha 402.
agniçāla 154.
aghā 355.
aghāçva 95.
aghnyā 228.
aṅka 251.
Aṅga 35. 130.
Aja 127.
ajakāva 99.
ajagara 94.
ajaçṛṅgī 68.
ajñātayakshma 377.
ajyeyatā 203.
aṇu 241.
atividdha 389.
atka 262. 297.
atṛṇāda 268.
adṛshṭa 98.
adri 301.
adhishavana 277.
adhīvāsa 262.
anagnidagdha 402.
anaḍvah 226.
anas 246.
anās 115. 430.
Anitabhā 14.
Anu 122. 125.
Anumati 352.
apacit 97.
apāmārga 66.
apiçarvara 361.
apvā 389.
Apsaras 69. 223.
abhipitva 362.
abhishavanī 277.
Abhyāvartin 133.
amatra 278.
amājur 305.
aya 283.
ayas 51 *ff.*
ayogū 328.
ara 247.
araṭu 62. 247.
arāṭakī 68.
aritra 256.
arundhatī 67.
arcā 203.
Arjunī 355.
arya 214 *ff.*
aryapatnī 214.
arvatā 294 *ff.*
arvant 296.
arças 393.
alaja 93.
alaji 390.
alāṇḍu 98.
aliklava 88.
Alina 126. 431.
avakā 71.
avacarantika 99.
avadhyatā 203.
avāta 390.
açani 301.
açvaghna 62.
açvatara 233.
açvattha 57.
açvapastya 232.
açvapṛshṭha 435.
açvamedha 231.
ashṭakarṇī 234. 348.
ashṭakā 365.
ashṭācakra IX.
Asiknī 12.
asita 94.
astar 296.
ākhu 84.
āghāṭi 289.
āñjana 5. 68.
Āñjasī 18.
āṇi 247.
āṇḍīka 70.
ātā 154.
āti 89.
ādāra 276.
ānava 125.
Āpayā 18.
ābayu 72.

āyudha 298.
āraṅgara 97.
Ārjīkīyā 12 *ff.*
ārtava 374.
ārya 214.
Ārya 100.
āçarīka 65. 391.
āsandī 155.
āsecana 271.
āsrāva 392.
āsthātar 296.
ikshu 72.
Ikshvāku 104. 130.
ibha 167.
iriṇa 285.
ishikā 71.
ishu 299.
ishudhi 300.
īshā 248.
ukhā 271.
Uttarakuravaḥ 101.
Uttaramadrāḥ 102.
udumbara 59.
udra 95.
upakvasa 98.
upajihvikā 97.
upadhi 248.
upavāka 240. 270.
upasti 184 *ff.*
ubhayādant 74.
urvarā 236. 436.
urvārū 242.
ula 82.
ulūka 92.
Uçīnara 130.
ushṇīsha 265.
ūrṇāvatī 429.
ūrdara 238.
ūla 82.
ṛṇa 181. 259.
Ṛṇaṁcaya 129.
ṛtu 373.
ṛshṭi 301.
ejatka 98.
eṇī 82.
eta 83. 262.
opaça 264.
Aukshagandhi 69.
kakara 94.
kakkaṭa 95.
kaṅka 92.
kaṅkata 98.
kaṅkaparvan 94.
kaṅkūsha 378.
kapanā 97.
kaparda 264.
kapi 85.
kapiñjala 91.
kapota 89.
Kamboja 102.
karañja 63.
karambha 270.
karikrata 95.
karkandhu 242.
karkari 289.
Karṇa 103.
karvara 96.
kalaviṅka 91.
kalā 259.
kalmāshagrīva 94.
Kavasha 127.
kaça 84.
kaçikā 84.
Kaçu 129.
Kaçmīra 32. 102.
kaçyapa 95.
kashkasha 98.
kasarṇīla 95.
kākambīra 62.
kānīna 334.
Kāmpīla 36 *ff.*
kārotara 280.
kārshman 291.
kārshmarya 62.
kālakā 99.
kālakāñja 353.
kāshṭhā 291.
kāsa 385.
kiṁçuka 62.
kikidīvi 92.
kitava 284.
kiyāmbu 70.
Kirāta 34. 119.
kilāsa 391.
Kīkaṭa 31. 118.
kīṭa 98.
kīrçā 99.
kīlāla 281.
kukkuṭa 91.
kucara 78.
kuṭaru 93.
kuṇḍṛṇācī 89.
Kubhā 14.
kumuda 70.
kumba 265.
kumbhīnasa 95.
kurīra 265.
kurīrin 91.
Kuru 102. 130.
Kuru-Pañcālāḥ 102.
Kuruçravaṇa 127.
kurūru 98.
kurkur 233.
kulapā 162.
kuliça 252.
Kuliçī 18.
kulīkaya 96.
kulīkā 94.
kulīpaya 96.
kuluṅga 83.
kuçara 72.
Kuçika 128.
Kushavā 20.
kushītaka 92.
kushumbhaka 99.
kushṭha 63. 380.
Kuhū 352.
kūcakra 157.
kūḍī 402.
kūrma 95.
kṛkalāsa 95.
kṛkavāku 91.
kṛta 287.
kṛti 301.
kṛtyā 395.
kṛmi 98. 393.
koça 246.
kaulīka 94.
kravyād 270.
Krivi 102. 103.
kruñc 91.
Krumu 14.
kroshṭar 84.
krauñca 91.
kvayi 99.
kshata 377.

kshatriya 191. 213.
kshipta 389.
kshura 266.
kshetriya 66. 391.
kshviṅkā 93.
kha 247.
khaṅga 86.
khadira 58.
khargalā 93.
kharjūra 63.
khalva 241.
khādi 262.
khārī 280.
khīlya 236.
Gaṅgā 5.
Gandhāri 30. 129. 431.
gargara 289.
garta 246.
garmut 71.
gavaya 83. 224.
gavāçir 279.
guggulu 28. 66.
Guṅgū 352.
gup 223.
gṛdhra 88.
gṛha 149.
godānavidhi 322.
godhā 95.
Gomatī 14.
golattikā 99.
goshādī 94.
gaura 83. 224.
graha 354.
grāma 141 *ff.* 159. 161.
grāmaṇī 171.
grāvan 278.
gharma 271.
ghṛṇīvant 99.
ghṛta 227.
cakra 247.
cakravāka 89.
camasa 280.
camū 277.
Caraka 212.
caru 271.
Cāṇḍāla 217.
cāsha 92.
ciccika 90.
Cedi 129.
jagat 150.
jaṅgiḍa 65. 390.
jatū 86.
jana 158.
jabhya 98.
jambha 392.
jasha 96.
jahakā 86.
jāyānya 377.
jāyenya 375.
jāra 308.
jāshkamada 88.
jīvagṛbh 180.
jūrṇi 224. 301.
jñātar 181.
jyā 298.
Jyeshṭhaghnī 356.
takman 64. 379 *ff.*
takvan 88.
tarakshu 81.
Taruksha 117.
tarda 98.
talava 290.
talāçā 62,
talpa 154.
tasara 254.
tājadbhaṅga 72.
tārshṭāgha 62.
titaüna 238.
tittiri 91.
tiraçcarāji 94.
Tiriṁdira 136.
tirīṭa 265.
tirya 270.
tila 240.
Tishya 355.
Tugra 128.
Turva 124.
Turvaça 122.
tūṇava 289.
tūsha 262.
tṛtīya 382.
Tṛtsu 125.
Tṛshṭāmā 15.
tauvilikā 72.
trapu 54.
Trasadasyu 123.
Trikakud 5. 29.
Trikakubh 30.
tricakra VIII.
tsaru 99.
dadhi 227.
dama 149.
daçarātra 360.
daçonasi 95.
Dasyu 109 *ff.* 118.
darbha 70.
darvi 95.
darvidā 93.
dātyauha 91.
dāna 203.
dārvāghāṭa 92.
Dāsa 107. 109 *ff.* 118.
dundubhi 289.
duroṇa 149.
dūrvā 70.
Dṛshadvatī 18.
Devavāta 124.
Devāpi 131. 196.
deça 10.
doshā 363.
drāpi 262.
drupada 181.
Druhyu 122. 125.
droṇa 280.
dvija 204.
dvīpa 256.
dvīpin 80.
dhanvan 298.
dhava 62.
dhānā 239. 269.
dhī 338.
dhuṅkshā 93.
dhūmaketu 354.
dhvāṅksha 88.
nakula 86.
nakshatra 354.
naḍa 71.
nalada 68.
Naladī 69.
Nahusha 128.
nākra 96.
nābhi 247.
nāraka 420.
Nāvaprabhraṁçana 30.
nitatnī 68. 264.
Nishāda 38. 119.
nishka 259. 263.

nishkṛti 336.
nīlañgu 98.
nīlaçīrshṇī 99.
nīvāra 240.
nīvi 262.
nemi 248.
nyagrodha 58.
nyañku 83.
nyañka 251.
Paktha 126. 431.
pañca janāsāḥ 119 *ff*.
pañcadaça 364.
Pañcāla 102 *ff*.
pañcikā 285.
paṇi 257.
patañga 98.
patnīnāṁ sadana 154.
parasvant 86.
parāvṛkta 334.
parāvṛj 185. 334 *ff*.
Parikshit 131.
parisrut 281.
parīvāpa 269.
Parushṇī 11.
parṇa 59.
Parṇaka 119.
parvan 364.
Parçu 134 *ff*. 433.
palāça 59.
pavi 248.
pavitra 278.
pastyā 149.
pākadūrvā 70.
pākāru 393.
pāñktra 85.
pāṭā 72.
pāṇighna 290.
pātalya 251.
pātra 271.
pāpayakshma 375. 376.
Pāraçava 137.
pārāvata 89.
Pārthava 133.
pika 92.
pitva 79.
pidva 79.
pipīla 97.
pipīlikā 97.
pippakā 93.
piça 83.
Pilā 69.
pīlu 62.
puṇḍarīka 71.
punarvasū 355.
pur 142.
purīkaya 96.
purushamedhakāṇḍa 425.
purusha mṛga 85.
purusha hastin 85.
puroḍāç 270.
purohita 195.
pulasti 265.
pushkara 71.
pushkarasāda 95.
pūtadru 59.
pūtirajju 72.
pūtīka 63. 276.
Pūru 122. 123. 144.
pṛksha 231.
Pṛthavāna 433.
Pṛthī vainya 134.
Pṛthu 133. 134 *ff*. 433.
pṛdāku 94.
pṛçniparṇī 69.
pṛshatī 83,
pṛshṭyāmaya 65. 391.
petva 229,
peças 261.
paiñgarāja 99.
Paulkāsa 217.
praüga 248.
prakañkata 98.
praksha 59.
prathishṭhā 181.
Pratīpa 131.
pradhi 248.
prapitva 362.
prabudh 361.
Pramandanī 69.
pramota 378.
prashṭi 250.
prahā 287.
priyaṁgu 241.
proshṭha 154.
plaksha 59.
plava 93.
plushi 98.
Phalgunī 355.
bakura 290.
balāka 92.
balāsa 65. 378. 385.
bali 166.
balbaja 69.
Balbūtha 117.
Balhika 130. 431.
Bālhīka 130.
bilva 61.
bisa 70.
bekanāṭa 259.
bráhman 338.
brāhmaṇa 205.
bhañga 68.
Bharata 127.
Bhalānas 126. 431.
bhishaj 397. 398.
bhurij 252. 255.
bhṛñgā 97.
bhaumī 99.
makara 97.
maksha 97.
makshikā 97.
Magadha 31. 35. 130.
Maghā 355.
maṇi 53. 263.
maṇḍūka 95.
Matsya 127.
madāvatī 72.
madugha 69.
madgu 93.
Madra 102.
Madragāra 102.
madhyamaçī 180.
madhyaṁdina 362.
manā 50 *ff*. 259.
mantha 268. 269.
Marudvṛdhā 11.
markaṭa 85.
mala 262.
malaga 262.
malimluca 371.
mayu 85.
mayūkha 254.
mayūrī 90.
maçaka 97.
masūra 241.
mahānagnī 333.

Mahāvṛsha 129.
Mahetnu 14.
Māgadha 35. 216.
mānusha 121.
mānthāla 86.
mānthīlava 86.
māsha 240.
māsa 365.
māsara 269.
mukshījā 244.
muñja 72.
mudga 240.
mulālin 70.
mushṭihatyā 297.
mushṭihan 297.
Mūjavant 29. 129.
Mūlabarhaṇa 356.
mūsh 85.
mūshikā 85.
mṛga hastin 86.
mṛdhravāc 114.
Yakshu 126.
yakshma 64. 67. 69. 375.
Yadu 122. 124.
Yama 415 *ff.*
Yamunā 5.
yava 239.
yavāçir 279.
Yavyāvatī 18.
yātudhāna 395.
yuga 367 *ff.*
yūshan 271.
yevāsha 98.
yojana 363.
rajata 52.
rajas 55.
ratha 246. 294.
ratheshṭhā 296.
raçanā 249.
Rasā 15.
Rākā 352.
rājan 162 *ff.*
rājanya 191. 213.
rājayakshma 375.
rāsabha 233.
rukma 260. 263.
ruru 83.
Ruçama 129.
rip 286.
ṛksha 81.
ṛça, ṛçya 82.
Revatī 355.
Raikvaparṇāḥ 130.
ropaṇākā 92.
rohit 82.
laksha 287.
laba 90.
lavaṇa 54.
lāja 269.
lodha 84.
lopa 93.
lopāça 84.
lohitāhi 95,
vaṁça 71.
vaṁçanartin 290.
vaghā 98.
vaṇij 257.
vadhaka 72.
vadhū 107 *ff.*
vadhūmant 108.
vanaspati 251.
vandana 391.
vandhura 246.
vanya 384.
vaptar 266.
vamra 97.
varaṇa 60.
Varaṇāvatī 20.
varatrā 156.
Varaçikha 133.
varāhu 81.
varṇa 113.
vartikā 90.
varman 298.
vastu 361.
vastra 261.
vasna 257.
vahya 154.
vāja 230.
vāṇa 289.
vāṇi 249.
vāṇī 289.
vāta 390.
vātīkāra 389.
vātīkṛta 389.
vārdhrāṇasa 86.
vārdhrīṇasa 86.
vāçī 301.
vāsas 261.
vāhasa 94.
vikakara 94.
vikaṅkata 59.
Vikarṇa 103.
Viçṛt 356.
Vitastā 12.
vidatha 115. 174. 177. 435.
vidīgaya 94.
vidradha 386.
Vipāç 11.
Vibālī 12. 18.
vibhīdaka 62.
viç 159. 161.
viçara 391.
viçarīka 65. 391.
viçpati 171.
viçya 214.
viçvānna 152.
vishāṇakā 68. 389.
Vishāṇin 126. 431.
vishūcikā 275. 392.
vishkandha 65. 68. 390.
visalyaka 378. 386.
vihalha 72.
vīṇā 289.
vītapṛshṭha 231. 435.
vīriṇa 70.
vṛka 81.
vṛkshasarpī 98.
Vṛcīvant 124.
vṛjana 142. 159. 161.
vṛçcika 98.
vṛshakhādi 263.
vṛshadaṁça 86.
vṛshārava 90.
veṇu 71.
vetasa 71.
Vetasu 128.
Vaikarṇa 103. 127.
vaitahavya 132.
vyalkaçā 70.
vyāghra 79.
vrā 162.
vrājapati 162. 171.
vrātya 216.
vrīhi 239.
Çaṁtanu 131. 196.

çakadhūma 353.
çakā 99.
çakuna 88. 430.
çakula 97.
çaṇa 68.
Çatarudriya 202. 217.
çapha 259.
çaphaka 70.
çabala 420.
çamī 49.
çambin 256.
çayaṇḍaka 95.
çaru 71.
çarabha 87.
çaru 301.
çarkoṭa 95.
Çaryaṇāvant 19 *ff.*
çalunna 98.
çalmali 62.
çalyaka 82.
çavarta 98.
çaça 84.
çāmulya 262.
çārada 144.
çāri 90.
çārga 93.
çārdūla 79.
çāluka 70.
çiṁçapā 61.
çiṁçumāra 96.
Çigru 127.
çitikakshī 93.
çitpuṭa 86.
çipada 394.
çipavitnuka 98.
çiprā 249.
Çiphā 18.
Çibi 130. 431.
çimidā 394.
Çimyu 118.
Çiva 126. 431.
çiçumāra 96.
çiçnadeva 116.
çīpāla 71.
çīpudru 386.
çuka 90.
Çutudrī 10.
çudi 383.
çulka 357.
çuçulūka 93
Çūdra 117. 216. 435.
çūrpa 238.
çūla 271.
Çailūsha 290.
çaivala 71.
çmaçāna 407.
çmaçru 265.
çyāmāka 241. 275.
çyena 87.
çvaghnin 286.
çvan divya 353.
çvāvidh 82.
Çvitra 95.
Çvetyā 14. 15.
saṁskandha 65. 391.
saṁgava 362.
saghan 88.
satīnakaṅkata 98.
sadaṁdi 383.
sadas 154.
saptacakra IX.
sapta sindhavaḥ 21.
sabhā 172.
sabhāsthāṇu 284.
sabheya 172. 174.
samā 372.
samiti 174.
samudra 22. 25. 27. 28.
Sarayu 17.
Sarasvatī 5 *ff.* 10.
sarah 97.
sarvatanū 411.
savyashṭhā 296.
saha 72.
Sahadeva 132.
sāṅga 411.
sādhāraṇī 332.
sārathi 296.
sālāvṛka 81.
siṁha 78.
siṁhī 79.
Sinīvālī 352.
Sindhu 7. 16. 17. 27.
silāeī 67.
sisa 53.
sīcapū 94.
sīlamāvatī 429.
sujūrṇi 224.
suparṇa 88.
surabhi 262.
surā 280.
surākāra 281.
suvasana 262.
Suvāstu 18.
Sushomā 12.
Susartu 14.
sūkara 82.
sūcīka 98.
sūnā 271.
Sṛñjaya 124. 132. 201. 432.
sṛmara 99.
setu 257.
sairya 72.
soma 272 *ff.*
saurī 90.
sti 184.
stu 264.
stega 98.
sthivi 238.
spandana 63.
sraj 265.
srāktya 263.
svaja 95.
svadhiti 63. 207.
svaupaça 264.
haṁsa 89.
haṁsasācī 93.
hariṇa 83.
hariman 378. 388.
Hariyūpīyā 18.
harmya 149.
halikshṇa 79.
havirdhāna 154.
hastin 80.
hāridrava 69. 92.
Himavant 29.
himā 372.
hiraṇya 50.
hṛdayāmaya 387.
kṛdyota 388.
hṛdroga 388.
hvaras 278.

III. STELLENREGISTER.

RIGVEDA.

Seite.

Maṇḍala I.

1,1 . . . . 207.
4,2 . . . . 273.
7,8 . . . . 224.
8,2 . . . . 295.
7 . . . . 272.
8 . . . . 242.
9,1 . . . . 365.
10,1 . . . . . 71. 290.
2 . . . . . 63. 229.
3 . . . . 249.
19,7 . . . . 44.
20,1 . . . . 338.
22,15 . . . . 47.
16 . . . . 359.
23,11 . . . . 297.
15 . . . . . 236. 374.
20 . . . . 275.
22 . . . . 177.
16–23 . . . 272. 399.
24,1 . . . . 411.
9 . . . . 352.
10 . . . . . 352. 361.
13. 15 . . . . . 181.
25,8 . . . . 367.
10 . . . . 167.
13 . . . . 262.
16 . . . . 225.
28,2 . . . . 277.
5 . . . . 297.
7 . . . . 232.
29,3 . . . . 422.
5 . . . . 233.
6 . . . . 89.
30,2 . . . . 272.
3 . . . . 272.
11 . . . . 272.
14 . . . . 247.
31,15 . . . . 298.
16 . . . . 258.
32,1 . . . . 341.
5 . . . . 57.
11 . . . . 214.
15 . . . . 248.
33 . . . . 105.
3 . . . . 257.
6 . . . . 226.
8 . . . . 53.
34,6 . . . . 399.
9 . . . . 233.
35,4 . . . . 54.
5 . . . . 251.
8 . . . . 359.
36,7 . . . . 297.
37,4 . . . . 338.
6 . . . . 254.
6–8 . . . . 44.
10–12 . . . . . . 44.
38,5 . . . . 401.
8 . . . . 44.
12 . . . . 250.
39,6 . . . . 250.
41,4 . . . . 47.
9 . . . . 283.
42 . . . . 177.
44,10 . . . . 142.
46,12 . . . . 273.
47,7 . . . . 122.
50,2 . . . . . 178. 361.
11 . . . . 388.
12 . . . . . . 69. 90.
51,3 . . . . 301.
14 . . . . 153.
15 . . . . 142.
52,9 . . . . 121.
53,1 . . . . 361.
8 . . . . . 63. 115.
55,8 . . . . 156.
56,2 . . . . 23.
58,4. 5 . . . . 46.
59,1 . . . . 148.
61,4 . . . . 245.
62,3 . . . . 233.
5 . . . . 350.
8 . . . . 350.
9 . . . . 226.
11 . . . . 324.
13 . . . . 338.
64,4 . . . . 263.
7 . . . . 80.
8 . . . . 44. 78.
9 . . . . 246.
11 . . . . 248.
14 . . . . 401.
65,1 . . . . 178.
4 . . . . . . 47. 168.
5 . . . . 89.
66,1 . . . . 88.
3 . . . . 250.
5 . . . . 225.
67,1 . . . . 166.
68,5 . . . . 316.
69,2 . . . . 148.
70,4 . . . . 360.
5 . . . . 327.
9 . . . . 166.
71,7 . . . . 21. 24.
10 . . . . 401.
72,8 . . . . 233.
10 . . . . 350.
73,2 . . . . 142.
4 . . . . 142.
80,2 . . . . 276.
82,5 . . . . 274.
83,1 . . . . 221.
84,4 . . . . 273.
14 . . . . 20.
85,1 . . . . 261.
8 . . . . 167.
10 . . . . 289.
87,1 . . . . 226.
2 . . . . 246.
88,2 . . . . . . 63. 246.
5 . . . . 44. 52. 81.
89,9 . . . . 401.
10 . . . . 120.
91,13 . . . . 274.
17 . . . . 277.
20 . . . . . . 172. 318.
92,3 . . . . 254.
4 . . . . . . 261. 287.
7 . . . . 221.

Seite.
8 . . . . 107.
10 . . . . 286.
13 . . . . 318.
94,4 . . . . 365.
5 . . . . . . 352. 361.
10. 11 . . . . . . 46.
100,10 . . . . 297.
12 . . . . 121.
17 . . . . 133.
18 . . . . . . 114. 118.
101,10 . . . . 249.
102,4 . . . . 286.
8 . . . . 358.
103,3 . . . . 106.
6 . . . . 177.
104,2 . . . . 113.
3 . . . . 324.
8 . . . . 394.
105,5 . . . . 358.
7 . . . . 81.
8 . . . . . . 85. 135.
10 . . . . 353.
11 . . . . . . 81. 353.
18 . . . . . . 81. 252.
108,7 . . . . 191.
8 . . . . 122.
9 . . . . 357.
12 . . . . 411.
109,2 . . . . 310.
110,2 . . . . 366.
5 . . . . 236.
112,6 . . . . 242.
8 . . . . . . 398. 335.
12 . . . . 15.
15 . . . . 275.
18 . . . . 90.
19 . . . . . . 310. 324.
21 . . . . 97.
25 . . . . 287.
113,12 . . . . 178.
14 . . . . 151.
16 . . . . 274.
114,1 . . . . . . 141. 264.
5 . . . . 82.
9 . . . . 225.
115,1 . . . . 350.
2 . . . 307. 342. 410.
3 . . . . 350.
4 . . . . 363.

Seite.
116,1 . . . . 310.
3 . . . . 23.
4 . . . . 90.
7 . . . . 280.
10 . . . . 262.
13 . . . . 398.
15 . . . . 398.
16 . . . . 316.
17 . . . . . . 229. 292.
18 . . . . 96.
25 . . . . 394.
117,3 . . . . 123.
5 . . . . 50.
7 . . . . . . 296. 305.
9 . . . . 94.
16 . . . . 90.
17 . . . . 316.
18 . . . . 309.
20 . . . . 310.
21 . . . 107. 235. 290.
118,2 . . . . VIII.
8 . . . . 90.
9 . . . . 94.
119,5 . . . . 249.
7 . . . . 245.
9 . . . . 97.
120,8 . . . . 225.
12 . . . . 169.
121,1 . . . . 149.
7 . . . . 246.
9 . . . . 228.
122,2 . . . . . . 262. 317.
3 . . . . 372.
14 . . . . 263.
123,8 . . . . 363.
10 . . . . 342.
11 . . . . . . 267. 306.
124,5 . . . . 361.
7 . . . . . . 311. 247.
11 . . . . 361.
12 . . . . 361.
125,2 . . . . 244.
4—7 . . . . 169.
5 . . . . 136.
126,1—4 . . . . 170.
2 . . . . . . 136. 259.
3 . . . . 362.
4 . . . . 54.
5 . . . . . . 162. 85.

Seite.
126,7 . . . . . . 30. 229.
127,6 . . . . 236.
10 . . . . 224.
128,8 . . . . 206.
129,9 . . . . 179.
130,1 . . . . 174.
6 . . . . . . 245 337.
8 . . . . 113.
131,4 . . . . 144.
5 . . . . 104.
133.2 . . . . 298.
134,3 . . . . 308.
6 . . . . 207.
135,5 . . . . 338.
6 . . . . 278.
8 . . . . . . 58. 62.
139,4 . . . . 246.
140,9 . . . . 262.
10 . . . . 298.
141,9 . . . . 248.
144,3 . . . . 296.
147,4 . . . . 178.
149,4 . . . . 358.
154,2 . . . . . . 77. 78.
5 . . . . . . 410. 416.
155,3 . . . . 358.
157,3 . . . . VIII.
161,1 . . . . 280.
9 . . . . 253.
10 . . . . 271.
13 . . . . . . 233. 366.
162,4 . . . . 230.
7 . . . . 231.
9 . . . . 97.
12 . . . . 271.
13 . . . . 271.
16 . . . . 262.
17 . . . . 295.
18 . . . . 354.
163,1 . . . . 83.
9 . . . . 295.
12 . . . . 230.
164,2 . . . . . . 350. 374.
3 . . . . IX.
6 . . . . 358.
11 . . . . . . 350. 368.
13 . . . . . . 247. 351.
14 . . . . 368.
42 . . . . 359.

Seite.
164,48 . . . 368.
166,4 . . . 149. 301.
8 . . . 143.
9 . . . 282.
10 . . . 83. 248. 261.
167,3 . . . 308.
4 . . . 332.
5 . . . 264.
168,3 . . . 263. 301.
8 . . . 72.
169,3 . . . 256.
6 . . . 83.
172,3 . . . 159.
173,6 . . . 264.
174,2 . . . 114. 144.
3 . . . 78. 142.
175,3 . . . 271.
176,2 . . . 236.
179,1 . . . 401.
180,1 . . . 248.
3 . . . 227.
183,1 . . . VIII.
190,7 . . . 24.
191,1 . . . 98.
3 . . . 70.
10 . . . 281.
14 . . . 90.
15 . . . 99.
16 . . . 98. 99.

Maṇḍala II.

1,15 . . . 357.
16 . . . 169.
2,13 . . . 169.
5,6 . . . 237.
11,17 . . . 265.
12,4 . . . 104. 286.
8 . . . 294.
11 . . . 166.
13,12 . . . 335.
14,1 . . . 272.
2 . . . 46.
11 . . . 238.
15,7 . . . 334.
17,7 . . . 306.
18,1 . . . 250.
20,7 . . . 113.
23,16 . . . 178.
24,8 . . . 299.

Seite.
24,13 . . . 174.
26,3 . . . 160.
27,6 . . . 47.
28,9 . . . 395.
29,1 . . . 333.
5 . . . 243.
6 . . . 81. 418.
32,4 . . . 255. 352.
33,2 . . . 401.
4 . . . 398.
7 . . . 395.
11 . . . 78.
34,3 . . . 292.
5 . . . 90.
38,2 . . . 362.
8 . . . 96.
39,1 . . . 88.
3 . . . 89.
4 . . . 248.
8 . . . 338.
41,5 . . . 167.
42,1 . . . 256.
2 . . . 87. 243.
43,2 . . . 191.

Maṇḍala III.

1,23 . . . 318.
2,1 . . . 252.
6,6 . . . 249.
8,9 . . . 90.
9,4 . . . 78.
7 . . . 362.
12,6 . . . 215.
16,5 . . . 318.
23,4 . . . 18.
26,5 . . . 78.
6 . . . 162.
8 . . . 418.
30,2 . . . 357.
10 . . . 289.
14 . . . 227.
33,1—2 . . . 11. 161.
3 . . . 11.
5 . . . 128.
8 . . . 194.
10 . . . 246.
34,7 . . . 207.
9 . . . 113. 190.
43,5 . . . 158.

Seite.
45,1 . . . 243.
4 . . . 89. 242.
52,1 . . . 270.
3 . . . 269.
4. 6 . . . 317.
7 . . . 269.
8. 9 . . . 45.
9—11 . . . 127.
10 . . . 90.
11 . . . 294.
12 . . . 127. 158.
14 . . . 31. 115.
15. 16 . . . 290.
17 . . . 251.
19 . . . 58. 63.
23 . . . 84. 232.
55,18 . . . 368.
60,2 . . . 253.
61,4 . . . 154.
62,14 . . . 73.

Maṇḍala IV.

2,14 . . . 252.
4,1 . . . 167.
5,5 . . . 331. 325.
13,2 . . . 294.
5 . . . 351.
15,4 . . . 125. 132.
7—10 . . . 132.
16,12 . . . 362.
13 . . . 113.
14 . . . 80.
19 . . . 360.
17,16 . . . 157.
18,8 . . . 20.
13 . . . 270.
19,9 . . . 97. 334.
20,3 . . . 286.
5 . . . 242.
24,4 . . . 161.
7 . . . 269.
9 . . . 258.
10 . . . 257.
25,6 . . . 419.
26,3 . . . 166.
4 . . . 88.
6 . . . 358.
30,11 . . . 11.
12 . . . 12. 18.

Seite.
30,16 . . . . 334.
17 . . . . 124.
18 . . . . 17.
19 . . . . 334.
20 . . . . 143.
32,17 . . . . . 221. 280.
18 . . . . 348.
33,4 . . . . 365.
7 . . . . 366.
34,5 . . . . 362.
10 . . . . 222.
36,1 . . . . . 366. VIII.
37,4 . . . . 263.
38,5 . . . . . 87. 178.
6 . . . . . 265. 312.
40,4 . . . . 249.
42,8 . . . . 347.
47,2 . . . . . 45. 207.
50,7 . . . . 195.
8 . . . . . 166. 191.
53,3 . . . . 357.
5 . . . . 358.
55,6 . . . . 23.
57,4 . . . . 236.
58,5 . . . . 71.
9 . . . . 311.

Mandala V.

1,10 . . . . 166.
2,11 . . . . 337.
4,9 . . . . 256.
11 . . . . 221.
7,4 . . . . 46.
10 . . . . 115.
9,5 . . . . 252.
11,4 . . . . 403.
13,6 . . . . 248.
15,3 . . . . . 79. 244.
19,4 . . . . 271.
27,5 . . . . 279.
29,7 . . . . . 84. 228.
10 . . . . 115.
15 . . . . 338.
30,5 . . . . 214.
12—15 . . . . . 129.
15 . . . . . 253. 271.
31,1 . . . . 224.
4 . . . . 125.
8 . . . . 124.

Seite.
32,8 . . . . 114.
10 . . . . 63.
40,5—9 . . . . 351.
41,1 . . . . 301.
4 . . . . 292.
42,8—9 . . . . 169. 261.
12 . . . . 352.
43,4 . . . . 278.
8 . . . . 247.
45,4 . . . . 97.
6 . . . . 257.
51,4 . . . . 278.
6 . . . . 207.
7 . . . . 45.
15 . . . . 15.
52,9 . . . . 248.
17 . . . . 5.
53,4 . . . . 265.
9 . . . . 14. 17.
11 . . . . 162.
13 . . . . 239.
54,6 . . . . 97.
11 . . . . . 262. 300.
13 . . . . 355.
55,6 . . . . . . 83. 262.
56,4 . . . . 249.
58,4 . . . . . 159. 297.
5 . . . . 248.
6 . . . . 83.
60,1 . . . . 286.
4 . . . . 310.
6 . . . . 358.
61,1 . . . . 161.
19 . . . . 33.
62,8 . . . . 52.
69,1 . . . . 358.
73,10 . . . . 338.
74,4 . . . . . . 79. 244.
5 . . . . 262.
75,4 . . . . 290.
76,3 . . . . 362.
4 . . . . 149.
78,2 . . . . 83.
7 . . . . 366.
8 . . . . 25.
9 . . . . . . 71. 366.
81,1 . . . . 351.
4 . . . . 358.
82,8 . . . . 361.

Seite.
83 . . . . 43.
3 . . . . . . 78. 250.
85,2 . . . . . . 277. 357.
4 . . . . 44.
8 . . . . 286.

Mandala VI.

6,5 . . . . 301.
8,5 . . . . 345.
9,1 . . . . 358.
2 . . . . 254.
12,5 . . . . 178.
14,3 . . . . 115.
15,19 . . . . 250.
16,20 . . . . 390.
17,11 . . . . 84.
20,8 . . . . . . 128. 167.
9 . . . . . . 109. 247.
10 . . . . . . 144. 294.
24,10 . . . . 179.
25,4 . . . . 297.
6 . . . . 294.
26,1 . . . . 161.
2 . . . . 297.
4 . . . . 128.
5 . . . . 166.
7 . . . . 132.
27,4—8 . . . . 133.
5. 6 . . . . 18.
7 . . . . 124.
28,3 . . . . 225.
5 ff. . . . . . 223. 274.
6 . . . . 173.
29,3 . . . . 262.
4 . . . . 279.
33,3 . . . . 294.
4 . . . . 166.
40,5 . . . . 358.
41,5 . . . . 179.
45,1 . . . . 124.
31 . . . . 5.
46,10 . . . . 123.
14 . . . . 228.
47,2 . . . . 143.
3 . . . . 339.
20 . . . . 226.
20. 21 . . . . . 105.
22 . . . . 126.
23 . . . . 50.

	Seite.		Seite.		Seite.
47,25	132.	21,5	116.	95,1	142.
26	251. 296.	26,1. 2	168.	1. 2	6.
48,17	62.	3	324.	2	25.
18	227.	31,8	289.	96,2	6. 124.
22	408.	32,20	223. 248.	98,1	278.
51,15	179.	27	162.	103	211.
53,9	228.	33,1	264.	9	40. 365.
54,1	182.	3	126.	104,2	270.
3	246.	6	126. 168.	7	94.
5—7	224.	12	415.	13	165.
55,2	264.	35,5	126.	14	286.
57,6	250. 296.	37,1—9	338.	15	341. 395.
60,6	294.	41,4	362.	17	93.
61,2	6.	49,2	24. 239.	22	92. 269.
7	50.	50,2	99. 391.		
7—8	6.	3	62.	*Maṇḍala VIII.*	
12. 14	6. 27.	4	47. 394.	1,5	257.
13	9.	54	155.	29	362.
64,6	87.	55,2	53.	30	124.
69,8	348.	2—3	233,	33	71.
75,2	298.	4	82.	2,2	279.
3	299.	2—5	421.	12	273. 281.
5	300.	5—8	308.	3,12	129.
6	250.	6	149.	21	131.
11	228. 300.	8	154.	4,2	129.
14. 15	52. 299.	56,11	263.	9	173.
		13	51.	10	82.
Maṇḍala VII.		16	149.	16	255.
2,5	306.	24	104.	5,37	224.
4,7	318.	57,6	410.	37—39	129.
8	318.	59,7	89.	38	167. 253.
5,3	113. 145.	12	242.	6,11	340.
6,3	114. 115.	66,3	184.	23	142.
5	128. 214.	72,5	359.	39	20.
8,4	123.	79,2	161.	43	340.
14	125.	3	365.	46	124. 136.
15,4	338.	80,1	358.	47. 48	136.
14	143.	83,1	134.	48	158. 237.
18,2	324.	2	294.	7,20	191.
4	126.	4	126. 195.	25	298.
5	119.	8	264.	28	250.
18,6	125.	86,3	394.	29	19.
7	126. 430.	5	178. 395.	9,2	121.
8. 9	11.	6	62. 280.	10	134.
11	103.	7	107.	14	122.
12	127.	87,5	358.	19	277.
13	114. 123.	88,5	167.	10,5	122. 125.
17	79. 229.	89,1	407.	11,4	403.
19	5. 126.	2. 4	392.	12,9	161.
19,11	184.	93,1	340.	14,5	264.

Seite.
17,6 . . . . 274.
7 . . . . 332.
18,22 . . . . 400.
19,36 . . . . 107.
37 . . . . 18.
20,8 . . . . . 246. 289.
14 . . . . 248.
24. 25 . . . . . . 103.
25 . . . . 12.
21,13 . . . . 293.
14 . . . . 281.
15 . . . . 293.
18 . . . . 6.
22,7 . . . . 123.
9 . . . . 246.
12 . . . . 103.
24,27 . . . . 21.
25,22 . . . . 53.
26,18 . . . . 50.
24 . . . . 435.
27,20 . . . . 362.
31,5–9 . . . . 317.
32,2 . . . . 97.
18 . . . . 348.
23 . . . . 45.
27 . . . . 338.
33,8 . . . . 80.
17 . . . . 332.
34,3 . . . . . 81. 230.
35,7 . . . . 92.
40,2 . . . . 295.
41,6 . . . . 247.
45,14 . . . . 257.
29 . . . . 128.
39 . . . . 191.
46,27 . . . . . 62. 247.
30 . . . . 231.
33 . . . . 107.
47,15 . . . . 263.
17 . . . . . 181. 259.
48,3–6. 11 . . . . 273.
5 . . . . . 228. 246.
12 . . . . 274.
49,4 . . . . 269.
51,2 . . . . 328.
4 . . . . 338.
55,3 . . . 70. 228. 253.
56,3 . . . 107. 229. 265.
58,3 . . . . VIII.
61,6 . . . . 50.

Seite.
63,7 . . . . 122.
64,7 . . . . 191.
10 ff. . . . . 19.
66,8 . . . . 230.
10 . . . . 259.
67,20 . . . . 401.
68,17 . . . . 109.
69,3 . . . . 174.
9 . . . . 289.
12 . . . . 156.
14 . . . . 168.
70,11 . . . . . 107. 121.
15 . . . . 230.
72,10 . . . . 157.
17 . . . . 272.
73,18 . . . . 113.
74,4 . . . . 125.
15 . . . . . 11. 125.
75,5 . . . . 248.
8 . . . . 174.
76,6 . . . . 340.
77,3 . . . . 248.
10 . . . . . 227. 269.
78,2 . . . . . 221. 259.
78,3 . . . . . 51. 263.
9 . . . . 50.
10 . . . . 238.
79,2 . . . . 273.
80,8 . . . . 292.
88,1 . . . . 223.
4 . . . . 338.
7 . . . . 128.
91,2 . . . . 270.
7 . . . . 248.
92,12 . . . . 225.
30 . . . . 191.
95,1 . . . . 222.
96,18 214
100,11 . . . . 73.
101,14 . . . . 371.
15 . . . . 228.
102,21 . . . . 97.

Maṇḍala IX.

1,2 . . . . 253.
6 . . . . 281.
3,2 . . . . 278.
5,5 . . . . 154.
7,5 . . . . 159.
9,8 . . . . 340.

Seite.
10,3 . . . . . 168. 279.
12,2 . . . . 223.
3 . . . . 226.
20,5 . . . . . 107. 166.
22,5 . . . . 357.
26,4 . . . . 252.
32,5 . . . . 308.
33,6 . . . . 28.
35,5 . . . . 159.
36,1 . . . . . 277. 291.
41,6 . . . . 15.
56,3 . . . . 308.
57,3 . . . . 168.
61,2 . . . . 122.
62,4 . . . . 277.
5 . . . . 279.
8 . . . . 278.
63,4 . . . . 278.
65,22 . . . . 19.
23 . . . . 121.
66,20 . . . . 122.
29 . . . . 278.
67,30 . . . . 84.
69,4. 5 . . . . 262.
70,10 . . . . 256.
71,5 . . . . 252.
73,8. 9 . . . . 418.
74,8 . . . . 291.
76,4 . . . . 339.
83,4 . . . . 244.
86,16 . . . . 336.
29 . . . . 359.
41 . . . . 232.
44 . . . . 94.
92,6 . . . . . 83. 174.
96,1 . . . . 261.
5 . . . . 339.
6 . . . . . 87. 207.
8 . . . . 390.
17 . . . . 321.
97,18 . . . . 436.
101,11 . . . . 278.
16 . . . . 279.
107,4 . . . . 50.
109,10 . . . . 292.
112,1 . . . . 191.
2 . . . . 252.
3 . . . . . 269. 398.
4 . . . . 95.
113,1 . . . . 19.

	Seite.
7–11	411.
114,2	63.
3	359.

Maṇḍala X.

	Seite.
1,6	261.
4,2	225.
6	178.
5,4	262.
9,9	272.
10,10	323.
13	70. 249.
11,8	174.
14,1. 2	415.
7. 8	409.
8	411.
9	415.
10	419.
11	419.
12	421.
15	413.
14	402. 411.
16	402 ff.
4	230.
6	88. 97.
13	70.
17,1	311.
3	225.
4	282. 409.
10	227.
18	404.
3	287.
7	329.
8	312.
9	298. 402.
13	415.
14	95. 300.
19,1	355.
8	359.
21,3	53.
22,8	121.
23,1	265.
5	114.
26,6	229. 261.
27,2	364.
12	315.
15	238.
20	351.
21	409.
28,4	78. 81.
28,9	84.
10	79. 244.
31,9	98.
32,9	127.
33,2	135. 324.
3	85.
4	127.
34,1	62. 274.
4	185. 332.
5	308.
6	172. 286.
8	284.
9	285.
11	316.
13	236.
35,2	19.
36,14	359.
39,3	398.
4	398.
7	310.
8	82.
14	311. 338.
40,2	329.
4	80. 244.
5	296.
6	97.
13	257.
41,1	VIII.
42,9	287.
10	162. 268.
11	359.
43,8	214.
45,9	270.
48,7	238.
8	63.
49,2	28.
3	297.
4	107. 128.
51,16	244.
53,4	121.
7	246.
55,3	354.
5	349.
56,1	411.
3	413.
58,3	359.
8	25.
59,10	130.
60,3	224.
4	130.
60,8	248.
61,5–7	333.
8	185.
21	62.
62,7	234.
10	107. 124.
63,10	409.
16	179.
64,8	5. 10.
9	17.
65,12	310.
66,8	81.
67,3	89.
68,3	238.
5	71.
8	26. 208.
10	40. 350.
11	54. 231.
69,4	184.
71,2	238.
4	339.
8. 11	345.
72,2	252.
6	288.
73,3	81.
11	244.
74,1	296.
75	4.
78,1	167.
4	248. 310.
82,2	353.
84,3. 4	161.
85,2	276. 354.
3	276.
6	91.
7–8	312.
8	264.
9	350.
10	312.
13	228. 270.
14	VIII.
15	309.
18. 19	316. 349.
20	62. 245.
22	306.
23	47. 310.
24. 25	312.
26	149. 313.
27	313.
29	191. 262.

Seite.
85,33 … 313.
36.37 … 326.
36 … 312.
38 … 312.
41 … 318.
42—46 … 313.
46 … 320.
47 … 318.
86,4 … 82. 233.
5 … 253.
8 … 264.
18 … 86. 246.
19 … 48.
23 … 137.
87,2 … 271.
7 … 93.
16 … 395.
88,11 … 350.
17 … 345.
89,10 … 340.
90 … 219.
6 … 41.
8 … 74.
10 … 74.
12 … 117.
13. 14 … 403.
91,5 … 47.
7 … 47.
14 … 224. 229.
92,1 … 46.
94,4. 5 … 288.
5 … 336.
9 … 228. 278.
13 … 238. 274.
95,4 … 327.
6 … 223.
9 … 89.
12 … 312.
14 … 341.
15 … 81. 332.
16 … 360. 403.
95,18 … 400.
96,8 … 265. 298.
13 … 272.
97 … 398.
5 … 58.
6 … 176. 188.
8 … 225.
10 … 178.
11 … 180.

Seite.
97,12 … 180.
13 … 92.
16 … 422.
22 … 63.
23 … 184.
98 … 196.
99,3 … 116.
6 … 301.
9 … 297.
101,3 … 237.
4 … 237.
5—7 … 157.
8 … 143. 294.
11 … 250. 277. 324.
102,5—9 … 240.
8 … 237.
11 … 157.
103,12 … 389.
105,5 … 249. 295.
6. 7 … 55.
8 … 168.
106,5 … 149. 229.
10 … 97. 228.
107,2 … 261.
6 … 191.
10 … 341.
108,1 … 15.
2 … 403.
109 … 197.
3 … 191.
114,3 … 264.
116,4 … 228.
117,1—9 … 342.
6 … 341.
7 … 236.
119 … 341.
121,4 … 29. 15.
6 … 294.
123,7 … 262.
124,8 … 159. 162.
125,5 … 191.
127,4 … 87.
5 … 141
6 … 142.
129,2 … 341.
5 … 401.
130,2 … 254.
7 … 250. 347.
131,2 … 238.
3 … 250.

Seite.
133,1 … 291.
134,5 … 70.
135,1 … 58. 412.
3—7 … 410.
136,2 … 262.
5 … 27.
137,2 … 45.
138,6 … 365.
139,3 … 350.
141,3 … 207.
4 … 175.
142,3 … 236.
4 … 47.
8 … 70.
144,4 … 88.
145 … 307.
146,1 … 142.
2 … 90. 288.
148,4 … 184.
5 … 134.
149,4 … 142. 225.
7 … 51.
152,4 … 419.
153,4 … 341.
154 … 416.
155,3 … 256.
156,3 … 247.
159,3 … 320.
6 … 159.
160,2 … 78.
161,1 … 377.
2 … 376.
4 … 373.
163 … 375.
165,3 … 222.
4 … 92. 422.
166,1—4 … 175.
3 … 299.
173 … 163.
1 … 159.
176,3 … 99.
179,1 … 130.
2 … 162. 171.
3 … 227.
184,2 … 71. 265.
3 … 366.
189,3 … 368.
190,2 … 368.
191 … 175.

ATHARVAVEDA.

Seite.

Kāṇḍa I.

1,1 . . . . 284.
2,1 . . . . 71.
3 . . . . 298.
4 . . . . . 72. 392.
3 . . . . 394.
1 . . . . 71.
6,2 . . . . 275.
4 . . . . 236.
7,2 . . . . 240.
9 . . . . 163.
2 . . . . 51.
11,6 . . . . 366.
12 . . . . 390.
3 . . . . 385.
14 . . . . 314.
4 . . . . 68.
16,3 . . . . 390.
17,1 . . . . 328.
22,1 . . . . 388.
23 . . . . 391.
24 . . . . 391.
25,1 . . . . 384.
2. 3 . . . . 388. 396.
4 . . . . 381.
27 . . . . 94.
30,3 . . . . 400.
4 . . . . 150.
34,4 . . . . 69.
5 . . . . 72.

Kāṇḍa II.

3,2 . . . . 392.
4 . . . . . 65. 390.
2 . . . . 392.
5 . . . . . 68. 390.
8,1 . . . . 356.
3 . . . . 241.
10,8 . . . . 351.
11,2 . . . . 263.
12 . . . . 183.
13 . . . . 322.
2 . . . . 400.
14,2 . . . . 320.
3 . . . . 420.
6 . . . . 292.
25 . . . . 69.
26,2 . . . . 352.
5 . . . . . 239. 280.

Seite.

27,2 . . . . 82.
4 . . . . 72.
28,1 . . . . 400.
2 . . . . 400.
3 . . . . 239.
30 . . . . 308.
3 . . . . 88.
31,1 . . . . . 241. 393
5 . . . . 98.
32,6 . . . . 99.
34,2 . . . . 73.
36,1 . . . . 306.
7 . . . . 28.

Kāṇḍa III.

4 . . . . 164.
6 . . . . 175.
5,4 . . . . 59.
6 . . . . 252.
7 . . . . 185.
6,1 . . . . 58.
6,2. 7 . . . . 58.
6 . . . . 58.
7 . . . . 257.
7,1 . . . . 83.
2 . . . . 391.
4 . . . . . 356. 392.
5 . . . . 391.
9,2 . . . . 226.
4 . . . . 85.
6 . . . . 390.
10 . . . . 365.
6. 7 . . . . 76.
9 . . . . 374.
11,1 . . . . 377.
12 . . . . 150.
6 . . . . 71.
7 . . . . 282.
14,3 . . . . 236.
4 . . . . 236.
15,1 . . . . 177.
1—6 . . . . 258.
8 . . . . 232.
17,3 . . . . 236.
18 . . . . 307.
19,1 . . . . 194.
20,6 . . . . 175.
21,10 . . . . 277.
22,1. 3 . . . . 80.

Seite.

22,4 . . . . 71.
6 . . . . 80.
23 . . . . 319.
2 . . . . 366.
24,2 . . . . 120.
3 . . . . . 45. 359.
25 . . . . 307.
1—3 . . . . 300.
27 . . . . 95.
6 . . . . 359.
29,3 . . . . 413.
30 . . . . 316.
3 . . . . 74.

Kāṇḍa IV.

2,1 . . . . 394.
3,2 . . . . 94.
3 . . . . 79.
6 . . . . . . 79. 84.
4,5. 7 . . . . 82.
7 . . . . 80.
8 . . . . 229.
6 . . . . 300.
1 . . . . . 208. 220.
4 . . . . 298.
7 . . . . 299.
7,1 . . . . 20.
3 . . . . 270.
5 . . . . 237.
6 . . . . 257.
8 . . . . 213.
4 . . . . 79.
9,3 . . . . 388.
5 . . . . 391.
6 . . . . 396.
8 . . . . . 30. 107.
10 . . . . 5.
10,4 . . . . 28.
11,11 . . . . 367.
12,6 . . . . 248.
7 . . . . 394.
14,3 . . . . 358.
8 . . . . . 120. 359.
16,3 . . . . 28.
7 . . . . 392.
17 . . . . 66.
2 . . . . 67.
4 . . . . 271.
7 . . . . 283.

Seite.
18,7 . . . 66.
19,1 . . . 71.
4. 5 . . . 66.
7 . . . 67.
8 . . . 66.
20,3 . . . 155.
4 . . . 204.
22 . . . 165.
24,4 . . . 224.
26,6 . . . 281.
27,5 . . . 281.
29 . . . 347.
6 . . . 240.
34,4 . . . 413.
5 . . . 70. 71.
6 . . . 413.
35,4 . . . 368.
36,6 . . . 79. 233.
9 . . . 80. 97.
37,1 . . . 68.
4 . . . 58. 289.
6 . . . 68.
8 . . . 71.
11 . . . 85.
38 . . . 285.

Kāṇḍa V.
4,1 . . . 63. 64.
2 . . . 63.
3–6 . . . 64.
7 . . . 63.
10 . . . 64.
5 . . . 67.
6,11 . . . 411.
7,5 . . . 272.
8 . . . 332.
9 . . . 177.
10 . . . 262.
8,1 . . . 59.
11,11 . . . 205.
13,6 . . . 95.
9 . . . 82. 99.
14 . . . 396.
1. 3 . . . 82.
3 . . . 263.
10 . . . 95.
11 . . . 82.
17 . . . 197.
8 . . . 326.
14 . . . 271.

Seite.
17,15 . . . 231.
18 . . . 199.
4 . . . 95.
15 . . . 299.
19 . . . 201.
1 . . . 132.
3 . . . 421.
12. 14 . . . 402. 421.
14 . . . 266. 402.
15 . . . 175.
20,1 . . . 78.
1. 2 . . . 289.
10 . . . 277.
21,3. 7 . . . 289.
6 . . . 78. 87.
22,2 . . . 381.
3 . . . 388.
4. 5 . . . 129.
5 . . . 384.
6. 8 . . . 109.
7 . . . 216. 381. 29.
9 . . . 431.
10 . . . 380. 385.
11 . . . 387.
11. 12 . . . 385.
13 . . . 144. 382.
23,3 . . . 98. 393.
4 . . . 92. 98.
7 . . . 98.
8 . . . 241. 270.
24,1 . . . 16.
25,1 . . . 300.
11 . . . 319.
28,1 . . . 53.
5. 9 . . . 56.
29,6 . . . 268.
7 . . . 268.
12 . . . 277.
15 . . . 62.
30,2 . . . 395.
3. 4 . . . 395.
9 . . . 387.
11 . . . 420.
14 . . . 407.
17 . . . 401. 419.
31,2 . . . 91.
3 . . . 74. 75.
6 . . . 285.
7 . . . 172.
8 . . . 407.

Seite.
Kāṇḍa VI.
8 . . . 308.
1 . . . 70.
9 . . . 308.
11 . . . 319.
1 . . . 58.
3 . . . 352.
12,1 . . . 90.
3 . . . 71.
13,1 . . . 206.
14,1 . . . 387.
2 . . . 242.
15,3 . . . 62.
16,1 . . . 72.
18 . . . 309.
20 . . . 380.
1 . . . 274.
2 . . . 388.
21 . . . 264.
1 . . . 357.
24,1 . . . 25.
29,2 . . . 89. 92.
30,2 . . . 274.
3 . . . 60.
32,3 . . . 181.
37,3 . . . 233.
38,1 . . . 79.
2 . . . 80.
4 . . . 85.
42,1 . . . 299.
43 . . . 309.
2 . . . 70.
44,3 . . . 68. 389.
49,1 . . . 85.
3 . . . 336.
50,1–2 . . . 98. 237.
3 . . . 98.
55,2 . . . 42. 374.
3 . . . 370.
56,2 . . . 95.
59,2 . . . 67.
60 . . . 306.
61,2 . . . 42. 374.
67,2 . . . 94.
3 . . . 83.
68 . . . 266. 332.
69,1 . . . 281.
70,1 . . . 280. 285.
2 . . . 80.
72,2 . . . 87.

Seite.

77,1 . . . . 232.
80,2 . . . . 353.
82 . . . . 308.
83,3 . . . . . 97. 182.
84,4 . . . . 182.
85,1 . . . . 60.
87 . . . . 175.
88 . . . . 175.
91,1 . . . . 237.
93,1 . . . . 422.
94 . . . . 309.
102,3 . . . . . 65. 68.
105 . . . . 385.
3 . . . . 28.
109 . . . . 389.
110 . . . . 321.
2 . . . . 356.
111 . . . . 393.
112,1 . . . . 356.
3 . . . . 315.
114,1 . . . . 205.
115,2. 3 . . . . . . 182.
117,1 . . . . 259.
118,1. 2. . . . . . . 286.
119,1 . . . . 181.
120,3 . . . . 411.
121 . . . . 182.
3 . . . . 356.
127 . . . . 386.
3 . . . . 377.
128 . . . . 353.
3 . . . . 369.
129,3 . . . . 67.
131,3 . . . . 363.
133 . . . . 210.
136 . . . . 68.
137 . . . . 68.
2 . . . . 348.
3 . . . . 71.
138,1 . . . . 264.
2 . . . . 226.
3 . . . . . 91. 265.
5 . . . . . 71. 255.
139 . . . . 309.
5 . . . . . 86. 94.
140 . . . . 321.
1. 3 . . . . 327.
141 . . . . 234.
142 . . . . 237.

Kāṇḍa VII.

6,3 . . . . 409.
11 . . . . 237.
12,2 . . . . 162.
2—4 . . . . 173.
41,1. 2 . . . . 87.
44,1 . . . . 348.
45 . . . . 309.
1 . . . . 35.
47 . . . . 352.
50 . . . . 285.
1 . . . . 46.
56,1 . . . . 94.
3 . . . . 97.
4 . . . . 71.
5 . . . . 95.
7 . . . . . 90. 97.
59,1 . . . . 46.
62,1 . . . . 297.
64,1 . . . . 88.
65,1 . . . . 67.
74.1 . . . . 97.
76,1 . . . . 54.
3—5 . . . . 377.
79 . . . . 352.
80 . . . . 352.
1. 2 . . . . 365.
95,2 . . . . 233.
109 . . . . 285.
113,1 . . . . 391.
115,4 . . . . 236.
116 . . . . 381.
2 . . . . 397.

Kāṇḍa VIII.

1,8 . . . . 409.
9 . . . . 422.
16 . . . . 392.
2,16 . . . . 262.
17 . . . . 322.
21 . . . . 371.
22 . . . . . 42. 373.
24 . . . . 420.
25 . . . . . 73. 222.
27 . . . . 400.
28 . . . . 59.
5,1. 4 . . . . 263.
11 . . . . . 79. 150.
6,1 . . . . . 267. 321.
7 . . . . . 265. 333.

Seite.

6,17 . . . . 271.
24 . . . . 327.
7,4 . . . . 57.
9 . . . . 71.
7,11 . . . . 222.
15 . . . . 78.
20 . . . . 239.
23 . . . . . 82. 94.
28 . . . . 422.
8,1—3 . . . . 72.
3 . . . . 59.
4 . . . . 71.
5 . . . . 244.
11 . . . . 422.
21 . . . . 181.
22 . . . . . 233. 251.
23 . . . . . 297. 370.
9,10 . . . . 365.
15 . . . . . 359. 373.
17 . . . . . 42. 367.
18 . . . . 374.
10,24 . . . . . 134. 235.

Kāṇḍa IX.

1,17 . . . . 97.
21 . . . . 250.
2,6 . . . . 256.
9 . . . . 420.
22 . . . . . 86. 97.
3 . . . . 151.
8 . . . . 265.
4,16 . . . . . 98. 233.
5,1 . . . . . 230. 410.
3 . . . . 409.
4 . . . . 52.
9 . . . . 87.
25 . . . . 260.
27 . . . . 329.
31 . . . . 374.
6,16 . . . . 277.
17 . . . . 271.
7,9 . . . . 194.
8 . . . . 378.
8 . . . . 385.
9 . . . . . 387. 389.
20 . . . . 386.

Kāṇḍa X.

1,3 . . . . 397.
14 . . . . 233.

	Seite.
1,17	222.
18	407.
29	150. 222.
30	244.
2,17	288.
30	401.
3,1—17	60.
6	88.
8	320.
9	420.
4,4	95.
6. 8. 10	94.
4,9. 15	98.
14	34.
19	244.
6,4	53. 263.
6	58.
7,6	368.
20	212.
38	57.
41	71.
42	254. 360.
8,3	371.
4	42.
5	370.
18	358.
23	368.
32	349.
39. 40	408.
11,8. 24	88.

Kāṇḍa XI.

1,1	347.
12	238.
24	347.
37	411.
2,1	84.
2	88. 97.
9	229.
21	222.
22. 26	380.
24	77.
25	29. 96.
29	72.
3,5	97.
7	52.
8	53. 71.
32	411.
39	376.
49	411.

	Seite.
3,56	401.
4,13	239.
22	IX.
5,6	29. 210.
18	210.
6,15	63. 68. 72.
7,6	204.
20	374.
24	347.
9,9	88.
10	97.
14	263.
10,3	59.
24	296.
12,21	230.

Kāṇḍa XII.

1,6	50.
24	71.
25	80.
26	50.
36	374.
38	212.
39	347.
41	288.
42	239.
44	50.
45	114.
46	94. 98.
48	82.
49	79. 82.
51	77.
2,1	222.
19	53.
53	240.
54	71. 241.
3,19	238.
21	262.
36	255.
44	209.
46	173.
55	359.
4,6	234.
7	81.
8	88.
9	109.
4,36	420.
5,22	376.

Kāṇḍa XIII.

1,18	373.

	Seite..
1,32	420.
2,30	269.
3,6	28. 359.
8	368. 371.
4,51	53.

Kāṇḍa XIV.

1,13	355.
17	242.
35	280. 287.
36	333.
40	248.
43	317.
47. 48	311.
57	312.
60	155. 312.
2,22. 23	69.
32	315.
36	274.
50	262.
51	254.
59—61	289.
64	89.
68	263.
71	15. 314.

Kāṇḍa XV.

2	333.
1	35. 265. 359.
3	155.
4	371. 374.
1	359.
6,3. 4	347.
8,1	220.
9	194.
1	220. 280.
14	28.
1—5	359.
16,2	365.

Kāṇḍa XVIII.

2,12	419.
21	413.
25	407.
34	328. 402.
44. 45	401.
48	358. 410.
52	407.
3,1	331.
3	420.

Seite.
3,5 . . . . 71.
13 . . . . 416.
15. 16 . . . . . 347.
34 . . . . . 120. 359.
70 . . . . 407.
4,32 . . . . 240.
33 . . . . 413.
53 . . . . 59.
60 . . . . 336.
64 . . . . 411.

Kāṇḍa XIX.
2,2 . . . . 236.
7,3 . . . . 356.
9,7 . . . . 354.
10 . . . . 351.
31,1 . . . . 59.
3 . . . . 236.
32,1 . . . . 70.
2 . . . . 70.
8 . . . . 205.
34,2 . . . . 284.
5 . . . . 391.
6. 7. 9 . . . . . 65.

Seite.
34,10 . . . . 385.
35 . . . . 65.
1 . . . . 391.
38,2 . . . . 28.
39,1—4 . . . . . . 64.
5 . . . . 63.
6—8 . . . . . . 64.
8 . . . . 30.
9 . . . . 130.
10 . . . . . 382. 388.
44,1 . . . . 69.
2 . . . . . 378. 386.
6 . . . . 30.
47 . . . . 179.
6 . . . . 81.
10 . . . . . 150. 222.
49,4 . . . . . . 80. 83.
5 . . . . 40.
8 . . . . . 253. 363.
10 . . . . 179.
50,4 . . . . 241.
5 . . . . 178.
55,1 . . . . 232.
57,2 . . . . 176.

Seite.
5 . . . . 263.
62 . . . . 205.
71,1 . . . . 204.

Kāṇḍa XX.
127,1 . . . . 129.
3 . . . . 259.
4 . . . . 242.
7. 8 . . . . 131.
9 . . . . 282.
11 . . . . 169.
129 . . . . 131.
7 . . . . 61.
17 . . . . . . 62. 94.
131,22 . . . . 87.
135,12 . . . . . 62. 241.
136,1 . . . . 97.
2 . . . . 233.
136,5 . . . . 333.
9 . . . . 242.
10 . . . . 91.
13 . . . . 61.
16 . . . . 241.

VĀJASANEYASAṀHITĀ.

1,16 . . . . 91.
17. 18 . . . . . 212.
22 . . . . 253.
2,34 . . . . 281.
3,45 . . . . 172.
50 . . . . 417.
57 . . . . 85.
59 . . . . . 150. 222.
61 . . . . 29.
4,10 . . . . 262.
34 . . . . 81.
5,8 . . . . 55.
10 . . . . 79.
12 . . . . 212.
27 . . . . 212.
7,21 . . . . 212.
30 . . . . 370.
8,47 . . . . 85.
54 . . . . 280.
9,7 . . . . 356.
10—12 . . . . . 208.
40 . . . . 208.
10,5 . . . . 134.
11,3 . *Kāṇvaç* . . 130.
56 . . . . 264.
59 . . . . . 253. 271.
75 . . . . 232.
79 . . . . 179.
12,34 . . . . 123.
71 . . . . 236.
97 . . . . . 375. 393.
13,20 . . . . 70.
25 . . . . . 41. 370.
47 . . . . 72.
48. 49 . . . . . 84.
50 . . . . . 229. 261.
51 . . . . 87.
14,6 . . . . 370.
9 . . . . 79.
15. 16 . . . . . 370.
26 . . . . 364.
27 . . . . 371.
28 . . . . . 72. 347.
28—30 . . . . . 219.
31 . . . . 364.
15,4 . . . . 30.
41 . . . . 232.
50 . . . . 410.
15,57 . . . . 371.
16 . . . . 202.
20. 21 . . . . . 179.
22 . . . . 299.
25 . . . . 179.
43 . . . . 265.
17,2 . . . . 348.
6 . . . . 71.
24 . . . . . . 71. 95.
26 . . . . 347.
67 . . . . 358.
18,12 . . . . 240.
13 . . . . . . 53. 56.
21 . . . . 277.
44 . . . . 212.
48 . . . . . 205. 214.
67 . . . . 120.
19,5 . . . . 212.
10 . . . . . . 79. 392.
14 . . . . 269.
18 . . . . 154.
21 . . . . 279.
22 . . . . 269.
23 . . . . 242.

	Seite.		Seite.		Seite.
19,27	271.	22,31	370.	26,3	215.
50	282.	34	348.	27,45	370.
80	53. 261.	23,8—12	346.	29,58	229.
83	254.	13	58. 62.	30	425.
89	242.	18	36.	5	35. 216. 328.
91	240.	28	97.	8	216. 281.
92	266.	30	83.	11	80.
20,17	204. 215.	30. 31	336.	13	296.
25	208.	37	53.	14. 15	370.
59	282.	41	368.	16	34.
65	281.	56	82. 84.	18	173. 283. 371.
21,23	41.	24 . . *passim*	79—99.	21	206.
29	282.	2	242.	34,11	9.
30	240.	31	79.	32	179.
32	242.	25,1	71. 98.	35,11	67.
22,2	213.	3	95. 97.	38,14	212.
28	57.				

TAITTIRĪYASAṀHITA.

1, 1, 8,1	253.	9,1	262.	10,1	72. 85.
2, 11,2	55.	2	63.	4	87.
12,2	79.	13,1	220.	3, 3,1—2	371.
5, 1,2	53.	5. 1,1	209.	10,1—3	219.
4,1	95.	2	91.	8	365.
6, 2,3	41.	7	264.	11,3	365.
10,4	208.	3,2	57.	4, 10,1—3	356.
7, 1,4	348.	5	227.	11,2	348.
3,1	206.	4,4	209. 216.	5, 1—11	202.
7,2	251.	6,4—5	375.	6, 1,1	71.
8,1	208.	9,1	209.	**5,** 1, 1,4	71. 348.
8, 1,1	262.	6	206.	2,1—2	232.
8,1	352.	11,9	208.	6	74.
9,1	226.	6, 3,3	95.	5,2	41. 374.
10,1	239.	6,1	97.	5	232.
2, 1, 1,5	74.	8,7	208.	7,2	253.
6	59.	10,2	209.	3	243.
2,2	351.	**3,** 2, 1,1	88.	8,1	240.
5,7	62.	2,1	280.	9,5	72.
8,2	61.	3,1	222.	6	59.
3	62.	6,3	73.	10,3	41. 212.
2, 6,3	74. 209.	11,2	348.	5	72.
8,2	69.	3, 8,1	259.	2, 5,1	348.
11,4	241.	8,4	365.	7,1	208.
3, 1,3	239.	4, 8,4	59.	8,4	95.
2,5—6	275.	9,1	352.	5	407.
6	241.	6	352.	11,1	53.
5,1	355.	5, 7,1—3	59.	3, 5,2	411.
5,1—3	375.	**4,** 1, 5,4	253.	6,3	411.
3, 12,1	209.	2, 5,6	236.	12,2	71.
4, 7,1	87.	9,2	70.	4, 2,2	71.

Seite.
4,3 . . . . . 95.
7,3. 4 . . . . 59.
10,5 . . . . . 79.
11,1 . . . . . 87.
11,3 . . . . . 407.
4 . . . . . 348.
12,2 . . . . . 41.
5, 1,1 . . . . . 266.
1,2 . . . . . 72.
3 . . . . . 74.
5,1 . . . . . 222.
7,3—4 . . . . 370.
11—23 *passim* 79—99.
6, 4,5 . . . . . 208.
6,3 . . . . . 411.
9,3 . . . . . 208.
10,1 . . . . . 41.
11—23 *passim* 79—99.
22,1 . . . . . 230.
7, 2,4 . . . . . 41.
6,4 . . . . . 205.
7, 11—23 *passim* 79—99.
6, 1, 1,3 . . . . . 262.
4,1 . . . . . 289.
6,4 . . . . . 280.
6 . . . . . 82.
7 . . . . . 322.
7,1 . . . . . 50.
2, 4,2 . . . . . 82.
6,4 . . . . . 208.
7,1 . . . . . 79.
5 . . . . . 81.
3, 2,6 . . . . . 179.
10,2 . . . . . 59.
4, 5,7 . . . . 73. 80.
9,2 . . . . . 208.
10,5 . . . . . 59.
5, 10,1 . . . 73. 230.
3 . . . . . 319.
11,4 . . . . . 270.
6, 1,4 . . . . . 210.
2,2 . . . . . 132.
4,2 . . . . . 208.
7, 1, 1,2 . . . . . 233.
3 . . . . . 230.
4 . . . . . 218.
5 . . . . . 216.
6 . . . . . 216.
5,1 . . . . . 82.
18,1 . . . . . 41.
2, 10,1 . . . . . 242.
20,1 . . . . . 348.
3, 19,1 . . . . . 57.
20,1 . . . . . 57.
4, 8,1 . . . . . 365.
12,1 . . . . 59. 62.
13,1 . . . . . 29.
18,1 . . . . . 346.
19,1 . . . . 36. 83.
2. 3 . . . . 336.
5, 9,3 . . . . . 205.
18,1 . . . . . 213.
25,2 . . . . . 231.

KĀṬHAKA.

7,15 . . . . 367.
8,13 . . . . 206.
10,4 . . . . 53.
11 . . . . 241.
11,4 . . . . 208.
10 . . . . 63.
12,12 . . . . 327.
14,6 . . . . 281.
16,12 . . . . 236.
17 . . . . 72.
17,5 . . . . 219.
11 . . . . 16.
20,8 . . . . 240.
10 . . . . 73.
27,9 . . . . 319.
28,14 . . . . 371.
34,3 . . . . 63. 276.
5 . . . . 205.
12 . . . . 54.
35,10 . . . . 371.
38,5 . . . . 204.
40,13 . . . . 205.

SĀMAVEDA.

1, 444 . . . . 59.
557 . . . . 336.
2, 465 . . . . 59.
504 . . . . 336.
2, 525 . . . . 320.
1214 . . . . 92.

AITAREYABRĀHMAṆA.

1,27 . . . . 333.
2,17 . . . . 359.
19 . . . . 127.
3,22 . . . . 327.
26 . . . . 86.
31 . . . . 120.
3,33 . . . . 333.
7,13 . . . . 320.
15 . . . . 371. 392.
19 . . . . 213.
27 . . . . 195.
29 . . . . 216.
34 . . . . 132.
8,5. 6 . . . . 155.
14 . . . . 102. 130.
22 . . . . 35.
24 . . . . 195.

ÇATAPATHABRĀHMAṆA.

1, 1, 4,13 . . . . . 316.
4, 1,10 . . . . . 38.
6, 3,29 . . . . . 75.
7, 4,1 . . . . . 333.
1, 8, 1,1 . . . . . 101.
2, 1, 1,5 . . . . . 50.
4,1 . . . . . 401.
2, 2,6 . . . . . 205.
2, 4, 4,5 . . . . . 132.
3, 1, 3,12 . . . . . 30.
4, 1, 5,2 . . . . . 189.
4, 1, 6 *Kāṇvaç* . . 214.

Seite.
5, 5,7 . . . . . 73.
10,4 . . . . . 276.
5, 1, 2,14 . . . . . 281.
3, 5,4 . . . . . 134.
4, 1,6 . . . . . 285.
6, 1,1 . . . . . 411.
6, 2, 1,18 . . . . . 73.
2,27 . . . . . 421.
5, 3,1 . . . . . 325.
7, 1, 1,37 . . . . . 359.
5,17 . . . . . 73.
5, 2,6 . . . . . 73.
8, 4, 3,1 . . . . . 219.
9, 4, 1,6 . . . . . 324.
10, 2, 6,1 . . . . . 371.
6, 3,1 . . . . . 421.
11, 1, 8,6 . . . . . 411.
2, 7,33 . . . . . 421.
5, 1,4 . . . . . 89.
5,12 . . . . . 291.
6,4 . . . . . 413.
7,1 . . . . . 203.
6, 1,1 . . . . . 421.
2,1 . . . . . 196.
12, 4, 4,7 . . . . . 53.
8, 2,3 . . . . . 132.
3,31 . . . . . 411.
9, 1,1 . . . . . 421.
3,3 . . . . . 132.
13, 2, 7,4 . . . . . 62.
8,3 . . . . . 36.
4, 2,10 . . . . . 53.
5, 4,7 . . . . . 102.
14, 1, 2,12 . . . 63. 276.
1, 3,14 . . . . . 53.
4, 3,4 . . . . . 269.
5, 2,6 . . . . . 347.
7, 1,32 . . . . . 413.

TAITTIRĪYABRĀHMAṆA.

1, 1, 9,10 . . . . . . 367.
3, 2,6. 7 . . . 171. 281.
7, 7,4 . . . . . . 134.
2, 4, 6,6 . . . . . . 413.
4, 6,12 . . . . . . 327.
5, 5,3 . . . . . . 254.
7, 7,1 . . . . . . 86.
3, 1, 2,6 . . . . . . 356.
8, 2,3 . . . . . . 78.
20,5 . . . . . . 411.
9, 9,3 . . . . . . 94.
10, 11,1 . . . . . . 411.

PAÑCAVIṀÇABRĀHMAṆA.

1, 7,5 . . . . . 252.
14, 7,2 . . . . . 320.
16, 8,6 . . . 349. 359.
17, 1,14 . . . 189. 301.
13,17 . . . . . 368.
21, 1,9 . . . 257. 349.
25, 10,16 . . . . . . 7.

NIRUKTA.

1,20 . . . . 78.
2,2 . . . . 108.
5 . . . . 228.
10 . . . . . 132. 196.
11 . . . . 339.
16 . . . . 257.
24. 27 . . . . . 246.
3,2 . . . . 318.
4 . . . . 319.
8 . . . . 119.
15 . . . . 363.
18 . . . . . 79. 91.
4,6 . . . . 136.
4,14 . . . . 84.
16 . . . . 430.
27 . . . . 374.
5,12 . . . . 269.
19 . . . . 244.
26 . . . . 157.
6,4 . . . . 97.
9 . . . . . 238. 310.
26 . . . . 259.
28 . . . . 70.
32 . . . . 101.
36 . . . . 114.
7.1—5 . . . . 340.
23 . . . . 350.
9.4 . . . . 91.
8 . . . . 29.
9 . . . . 347.
26 . . . . . 11. 12.
11,31 . . . . 352.
48 . . . . 11.
12,13 . . . . 91.



Weimar. — Hof-Buchdruckerei.